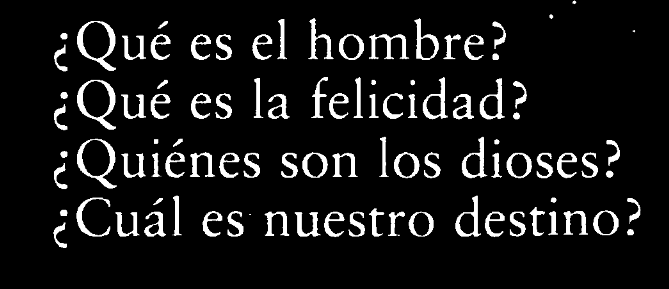


¿Qué es el hombre?
¿Qué es la felicidad?
¿Quiénes son los dioses?
¿Cuál es nuestro destino?



ENRICO
BERTI

GREDOS

EN EL PRINCIPIO ERA LA MARAVILLA

Las grandes preguntas de la filosofía antigua

ENRICO BERTI

En el principio era la maravilla

Las grandes preguntas de la filosofía antigua

TRADUCCIÓN DE HELENA AGUILÀ



EDITORIAL GREDOS, S. A.

MADRID

Título original italiano: *In principio era la meraviglia.*

López de Hoyos, 141 - 28002 Madrid.
www.rbalibros.com

VÍCTOR IGUAL • FOTOCOMPOSICIÓN
LIBERDÚPLEX • IMPRESIÓN
DEPÓSITO LEGAL: B-15.947-2009
ISBN: 978-84-294-3581-8.

Impreso en España. Printed in Spain.

CONTENIDO

PRÓLOGO

«En el principio era el *Logos*», reza el inicio del Evangelio de san Juan, interpretado por los cristianos como «En el principio era el Verbo», es decir, «la Palabra». «... y el *Logos* estaba con Dios y el *Logos* era Dios», prosigue san Juan indicando con claridad a qué «Palabra» se refiere. Y es que, para los cristianos, el principio es Dios entendido como Palabra creadora de todas las cosas, pero también es la palabra de Dios, la revelación con la que Dios se manifestó ante los hombres. Este último significado está presente en todas las religiones, cuando menos en las monoteístas.

En el caso de la antigua Grecia la cuestión era distinta. Los helenos, al igual que todos los pueblos de la tierra, tenían una religión, pero ésta no se basaba en ninguna revelación, ni en ningún libro donde se afirmase qué había «en el principio». Los griegos tenían los poemas de Homero, la *Ilíada* y la *Odisea*, que hablaban de los dioses, y los poemas de Hesíodo, especialmente la *Teogonía*, que trataban de la genealogía divina. Sin embargo, no los consideraban libros revelados, obra de los dioses, sino obra de poetas o «teólogos», y, si la ciudad de uno lo exigía, se podía creer en ellos, aunque también se podía no creer.

Al comienzo de la *Metafísica*, Aristóteles declara que «todos los hombres [*hoi anthropoi*, o sea, hombres y mujeres, griegos y bárbaros, libres y esclavos] tienen por naturaleza el deseo de saber».[1] Poco después, el autor afirma que «los hombres, ahora como en el principio [*kai nyn kai to proton*], empezaron a filosofar [*philosophein*, es decir, a buscar el saber] a causa del asombro, de la maravilla [*dia to thaumazein*]».[2] Su maestro Platón ya había abordado este tema en el *Teeteto*, donde el personaje de Sócrates dice: «Es propio del filósofo lo que tú sientes, estar lleno de asombro, pues no es otro el principio del filosofar. Y, según parece, quien dijo que Iris era

hija de Taumante no erró su genealogía».[3] Iris, mensajera de los dioses entre los hombres, se identifica aquí con la filosofía; además, Iris es hija de Taumante, nombre que, en griego, se asocia al verbo «maravillarse» (*thaumazein*). Así pues, Aristóteles y Platón, los mayores filósofos griegos, coinciden al reconocer que el deseo de saber procede de la admiración que suscita la existencia de las cosas del mundo.

Para los griegos, todos los hombres, incluso quienes creen en una religión, pueden filosofar, es decir, aspirar al saber, si bien el creyente y el filósofo atribuyen distintos significados y finalidades a su búsqueda. Como dijo Max Scheler, la religión nace del deseo de salvarse de la muerte, la filosofía nace del deseo de saber y la ciencia (la ciencia moderna, indisolublemente vinculada a la técnica) nace del deseo de poder, del deseo de dominar la naturaleza.[4] Ahora bien, mientras que la religión comienza con una revelación, en la cual se narran una serie de hechos y se indica un camino de salvación, la filosofía se inicia con el asombro, y los hombres, deseosos de saber, sólo disponen de los sentidos y la razón (los medios que les proporciona su propia naturaleza) para responder a sus interrogantes.

Ya hemos señalado la importancia del asombro, de la maravilla, para la investigación filosófica, pero ¿qué es la maravilla y cómo suscita en el hombre el deseo de saber? Una vez más, es Aristóteles quien nos ofrece la respuesta más exhaustiva:

> Quien siente incertidumbre y asombro [*ho d'aporon kai thaumazon*] reconoce su ignorancia, y quien es propenso al mito [*ho philomythos*] es, en cierto modo, filósofo, pues el mito es un conjunto de cosas maravillosas. Por tanto, si los hombres empezaron a filosofar con el fin de librarse de la ignorancia, es evidente que se consagraron a la ciencia [*to epistasthai*] con el único fin de saber, y no por necesidades prácticas.[5]

La maravilla es conciencia de la propia ignorancia y deseo de librarse de ésta, es decir, deseo de aprender, conocer, saber. El primer intento de librarse de la ignorancia consiste en recurrir al mito, a los relatos de los poetas, quienes, a su manera, dan una respuesta a las preguntas de los hombres. No obstante, se trata de una respuesta a todas luces insuficiente, que, lejos de extinguir la maravilla, la aumenta, pues no revela sus razones ni

sus justificaciones. Por este motivo, los hombres no se conforman con el mito, sino que buscan la «ciencia», es decir, el saber (en griego no existen palabras distintas para designar la filosofía y la ciencia).

Aristóteles estaba convencido de que los hombres poseían el deseo de saber por saber, y que sólo se manifestaba una vez satisfechas las necesidades vinculadas a la supervivencia.

> Así lo prueba el curso de los acontecimientos, pues sólo cuando los hombres dispusieron de los medios indispensables para la vida y de aquellos que proporcionan bienestar y comodidad empezaron esta clase de indagación. Por tanto, es evidente que nos dedicamos a tal indagación sin ninguna finalidad ajena a la misma. Y así como llamamos libre al hombre que vive para sí y no para otro, del mismo modo consideramos dicha ciencia como la única ciencia libre, puesto que sólo depende de sí misma.[6]

Así, según Aristóteles, la maravilla es el origen de la filosofía, de una búsqueda desinteresada del saber en la que no caben necesidades materiales ni deseos de bienestar o placer. Ésta sólo puede darse cuando las necesidades materiales o primarias, así como los deseos secundarios o inducidos, ya han sido satisfechos y, por consiguiente, es un sentimiento raro y poco frecuente, un estado de ánimo escaso y preciado. La maravilla es la expresión de la verdadera libertad, puesto que nos libera de la necesidad y del resto de deseos.

Hoy en día no nos resulta fácil comprender qué es la maravilla de la cual hablan Aristóteles y los griegos de la Antigüedad. ¿Cómo es posible librarse de las necesidades y de todos los deseos y aspirar únicamente al saber? En el mundo occidental, muy influenciado por la cultura cristiana, la maravilla suele confundirse con la admiración. En parte, ello se debe al hecho de que el verbo griego *thaumazein* («maravillarse») se traduce por el verbo latino *admirari*, de modo que la maravilla se convierte en «admiración» (por ejemplo, en santo Tomás de Aquino). En realidad, la admiración es un sentimiento estético que se experimenta ante algo fascinante y admirable. Para los cristianos, lo creado suscita admiración en quien se detiene a contemplarlo porque es obra de Dios. En este sentido, es emblemática la actitud de san Francisco de Asís, quien alaba al Señor por la belleza y bondad de sus criaturas.

En cambio, la maravilla de la que hablan Platón y Aristóteles no tiene nada de estético; es una actitud puramente teorética y cognoscitiva, es deseo de saber. ¿Y de saber qué? Pues de saber el «porqué», de explicar la causa inmediata de aquello que tenemos delante. Esencialmente, la maravilla consiste en pedir una explicación, una razón; nace de la experiencia, de la observación de un objeto, un suceso o una acción de la cual deseamos conocer el porqué, la causa. Y no debemos entender el concepto de causa en el sentido moderno de suceso que produce otro suceso posterior al primero, pues eso sería la causa de índole mecánica que Aristóteles denominó «causa motriz o eficiente». En cambio, el porqué, o la causa en sentido antiguo, es cualquier tipo de explicación. Por ejemplo, si se trata de explicar un objeto, nos preguntamos de qué está hecho, por qué está hecho de esa forma y no de otra, quién lo ha hecho, para qué sirve. Si se trata de un suceso, nos preguntamos por qué ha ocurrido, qué lo ha provocado, por qué ha surgido de esa forma y no de otra, qué consecuencias puede acarrear, qué finalidades puede tener.

Sentir asombro, maravilla, significa plantearse estas preguntas. En la actualidad, es el científico quien suele hacerlas; éste se plantea interrogantes muy circunscritos acerca de determinados fenómenos o sucesos que constituyen el objeto de su investigación. Con todo, cualquiera de nosotros puede sentirse maravillado mientras anda o mira a su alrededor, siempre y cuando sea capaz de ver las cosas cotidianas bajo una nueva luz. Ello sólo ocurre de tarde en tarde, ya que, normalmente, andamos con fines muy concretos (para ir a un lugar determinado, para hacer algo determinado), y únicamente nos fijamos en lo que resulta útil para nuestros objetivos. Sin embargo, algunas veces somos capaces de mirar el mundo de una manera distinta, de maravillarnos de que las cosas sean como son. En tales momentos, como decía mi profesor, miramos el mundo «con ojos griegos», es decir, con los ojos de los griegos de la Antigüedad.[7]

El título del presente volumen, *En el principio era la maravilla*, alude al «principio de la filosofía», al tiempo de los griegos antiguos, ya que la filosofía, como indica la propia palabra (*philosophia*, «amor al saber», derivada de *philein*, «amar», y *sophia*, «sabiduría»), es una invención de los griegos. Los demás pueblos de la Antigüedad —chinos, indios, persas, egipcios— tuvieron grandes civilizaciones, grandes culturas y grandes

formas de saber, sabiduría o conocimiento; basta pensar en Confucio o Buda. No obstante, ninguna de ellas puede considerarse «filosofía» en el sentido griego del término, puesto que ninguna nace de la maravilla o puro deseo de saber, sino de otras necesidades, deseos y actitudes. Muchas de las grandes preguntas que la filosofía occidental ha seguido planteándose las formularon por primera vez los griegos. No todas, claro está. Por ejemplo, los griegos no se preguntaron cuáles eran, *a priori*, las condiciones del conocimiento, o qué leyes rigen la historia, o cómo indagar en el subconsciente del hombre y otras cosas por el estilo. Pero las preguntas que plantearon, a excepción de unas pocas (por ejemplo: ¿quiénes son los dioses?), son las mismas con las que se ha seguido enfrentando la filosofía occidental a lo largo de los siglos.

Los griegos no se limitaron a formular preguntas; también buscaron respuestas. Una vez más, Aristóteles nos ofrece unas indicaciones esclarecedoras.

> Es indispensable que la adquisición del saber nos conduzca a un punto de vista, en cierto modo, contrario al que poseíamos en nuestras primeras indagaciones. Como ya hemos dicho, todos nos maravillamos de que las cosas sean de una manera determinada, del mismo modo que nos maravillamos ante las marionetas, los solsticios o la inconmensurabilidad de la diagonal. Así, a quienes todavía no han examinado la causa, les parece un prodigio que una longitud no pueda medirse ni aun con una unidad mínima. Pues bien, tal como ocurre en los casos mencionados una vez los hombres los han comprendido, nosotros, en última instancia, debemos adoptar un punto de vista contrario, el cual, según el proverbio, es el mejor. Y, en efecto, nada causaría más extrañeza a un geómetra que la conmensurabilidad de la diagonal con respecto al lado.[8]

Empezamos con la maravilla, pero ésta no dura siempre. Una vez descubierta la causa que se buscaba, dejamos de maravillarnos. Los ejemplos que aduce Aristóteles resultan significativos: el movimiento de las marionetas sorprende a quienes no saben quién las mueve, pero no sorprende a quienes lo descubren. Los solsticios, es decir, el hecho de que la noche o el día se detengan, sorprenden a quienes no conocen la astronomía, por lo cual todos los pueblos han convertido el solsticio de invierno en la mayor fiesta del año (la Navidad). Y la inconmensurabilidad de la diagonal con

respecto al lado del cuadrado sorprendió a los pitagóricos, que deseaban reducirlo todo a medidas exactas (hasta el punto de que decidieron mantenerla en secreto y condenaron a quien la desveló), pero deja de sorprender en la geometría más avanzada.

Los griegos no gustaban de indagar por indagar; ellos buscaban para encontrar. Hoy en día, a veces, se prefiere concebir la filosofía como pura investigación o investigación sin un fin. Y parece que indagar es una actitud noble, crítica, refinada, que suscita simpatía y respeto, mientras que el hecho de encontrar es banal, vulgar y dogmático. En realidad, la indagación sólo es sincera, o auténtica, cuando se busca para encontrar. Quien busca por el mero placer de buscar no investiga de verdad, sólo finge investigar. En cambio, quien busca realmente, con empeño, determinación y pasión, lo hace porque le interesa hallar lo que está buscando. Lo mismo puede decirse del hecho de preguntar. Preguntar de verdad es querer dar con una respuesta. Y preguntar por preguntar no es más que una pose. Por eso los griegos, además de formular preguntas, buscaban respuestas a sus preguntas. A lo largo de este libro he intentado exponer con claridad algunos de los interrogantes planteados en la historia del pensamiento griego, así como las respuestas que dieron a los mismos los principales filósofos.

Por ejemplo, a la pregunta «¿Cuál es el origen del universo?», algunos filósofos griegos respondieron que el universo no tiene origen, pues siempre ha existido y es eterno. Otros, en cambio, respondieron que el universo se fabricó, al igual que una obra de arte, a partir de una materia preexistente, o que fue creado de la nada, o que es la «emanación» de un principio único.

A la pregunta «¿Qué es el ser?», algunos filósofos respondieron que es el ser inmutable; otros, que es el ser inteligible; otros, que es Dios, o el Uno, o el Bien; y algunos, con mayor modestia, respondieron que es un conjunto muy variado de entes individuales perceptibles a través de los sentidos. Ante la pregunta, típicamente griega, «¿Quiénes son los dioses?», algunos se refirieron a los dioses mitológicos, los cuales, muchas veces, habían sido adoptados como dioses de la *polis*, por lo que negarlos resultaba arriesgado para los filósofos; otros aludieron a los astros, o a ciertas inteligencias motrices de los astros, o los recondujeron a un único Dios, descubriendo de ese modo al «Dios de los filósofos».

A la pregunta «¿Qué es el hombre?», algunos respondieron que el hombre es su cuerpo; otros, que el hombre es su alma; y otros que es una unidad indisoluble de cuerpo y alma.

A la pregunta «¿Por qué dices esto?», es decir, «¿En qué se basa tu opinión?», algunos respondieron que todas las opiniones tienen el mismo valor; otros, que algunas opiniones son refutables, porque se contradicen, mientras que otras sobreviven a las refutaciones.

Al hilo de la reflexión acerca de la palabra (*logos*), a la pregunta «¿Qué efectos tiene la poesía?», algunos respondieron que nos hace disfrutar mediante el engaño, por lo cual debemos evitarla; otros, que nos proporciona el placer de aprender y que, por ello, debemos cultivarla.

A la pregunta sobre cómo tenemos que vivir para ser felices, algunos respondieron que debemos buscar todos los placeres posibles; otros, que debemos renunciar a los placeres y volvernos impasibles; otros, que debemos ejercitar, sobre todo, la inteligencia; y otros, que debemos ejercitar de forma armoniosa todas las capacidades humanas.

A la pregunta acerca del destino del hombre después de la muerte, algunos respondieron que el alma del hombre es separable del cuerpo y, por tanto, inmortal; otros, que es inseparable y, por tanto, mortal. Entre los primeros, algunos creían en la reencarnación y otros no.

Éstas son algunas de las «grandes preguntas de la filosofía antigua»; todas ellas se inician con la maravilla, pero no se detienen en la misma, sino que intentan ir más allá. El modo en que los griegos formularon dichos interrogantes e intentaron darles respuesta puede resultar muy instructivo para quienes se dedican a la filosofía en la actualidad. Por eso la filosofía griega se considera «clásica», pues llamamos «clásico» a todo aquello que, pese a las tendencias cambiantes, siempre conserva su valor y utilidad. La filosofía griega es clásica porque nunca envejece, porque conserva el frescor de lo primigenio. Hegel, por ejemplo, consideraba el mundo griego como la expresión de la juventud de la humanidad. Según este filósofo, dicho mundo se abre con Aquiles y se cierra con Alejandro Magno, dos héroes emblemáticos debido a su temprana muerte. Nadie podrá representar jamás un Aquiles viejo o un Alejandro viejo. Lo mismo puede decirse de la filosofía griega, fuente directa o indirecta de todas las filosofías que la han seguido, savia de la que se nutrirán las filosofías venideras.

I
¿EL UNIVERSO TUVO UN ORIGEN?

GENERACIÓN DEL COSMOS E INGENERABILIDAD DEL SER

«Antes del mar, de la tierra y del cielo, que todo lo cubre, único e indistinto era el aspecto de la naturaleza en todo el universo, al que llamaron Caos, mole informe y confusa, nada más que peso inerte, amasijo de simientes discordes de cosas mal unidas».[1] Con estas vibrantes palabras Ovidio intenta describir lo que había antes del universo, interpretando en clave poética una inquietud que invade a todo el género humano al interrogarse sobre su procedencia y su posición en el cosmos. ¿El universo ha existido siempre o tuvo un inicio en el tiempo? ¿El mundo es tal como debe ser o podía haber sido distinto? Antes de que el universo adquiriese la fisonomía que ahora conocemos, ¿cuáles eran sus características? ¿Cuáles son las fuerzas internas o trascendentes que lo mueven y transforman continuamente? La pregunta sobre el origen del universo forma parte de la base de cualquier religión y, probablemente, existe en todas las culturas. Sin embargo, son los filósofos griegos quienes la plantean de un modo nuevo y radical, sin conformarse con respuestas religiosas o mitológicas. Para Aristóteles (384-322 a. C.), el asombro ante el universo es el impulso que provoca en el hombre el deseo de conocer las causas de cuanto lo rodea.

> Lo que, en nuestro tiempo como en un principio, ha movido a los hombres a filosofar es la maravilla, pues, desde el principio, ellos se sorprendían ante los fenómenos que tenían a su alcance y no podían explicarse. Y, en un segundo momento, poco a poco, procediendo del mismo modo, se hallaron frente a mayores dificultades, como, por ejemplo, las fases de la luna, el sol y las estrellas, y el origen del universo.[2]

La maravilla hace que los hombres, primero, se fijen en los fenómenos terrestres (los «que tenían a su alcance»), luego, en los fenómenos celestes («las fases de la luna, el sol y las estrellas») y, por último, en todo el universo, lo cual provoca la pregunta acerca del origen del mismo. Tal como señala Aristóteles, los primeros filósofos griegos se interrogaron sobre el origen del mundo de forma muy distinta a como lo hicieron los llamados «teólogos», es decir, los poetas que hablaban de los dioses y su genealogía (por ejemplo, Hesíodo y Ferécides).

> [Para los «teólogos»] es elemento y principio de las cosas existentes aquello de lo que todas están constituidas, de lo cual provienen y adónde, al final, van a corromperse, pues la sustancia permanece pese a sus modificaciones. Y, por este motivo, creen que nada nace y nada perece, ya que, según ellos, este principio de la naturaleza subsiste siempre.[3]

La afirmación aristotélica pone de relieve que, para los primeros fisiólogos (en griego, *physiologoi* significa «estudiosos de la naturaleza»), el universo no se generó de la nada, sino de una realidad primigenia que siempre ha existido y a la cual, al final, todo volverá. Dicha realidad puede denominarse «elemento», «principio» o «naturaleza». Así pues, por una parte, el universo tuvo un inicio, pues no siempre fue como es ahora, y perecerá, es decir, dejará de existir en la forma en que existe ahora; y, por otra, «nada nace y nada perece», si por nacer se entiende surgir de la nada absoluta y por perecer, volver a la nada absoluta.

Los filósofos no dudan de la existencia de un principio a partir del cual se generó el cosmos, pero hay desacuerdos en cuanto al número y la naturaleza del mismo. Algunos sostienen que sólo hay un principio, y lo conciben de formas distintas (como agua, aire o fuego); otros dicen que hay más de uno (agua, aire, tierra y fuego), o incluso que son infinitos (las «simientes» de Anaxágoras o los «átomos» e Leucipo y Demócrito). Pese a estas diferencias, todos están convencidos de que algo eterno originó el universo, y de que el universo regresará a ello. La expresión más inspirada de esta concepción es un famoso fragmento de Anaximandro de Mileto (siglo VI a. C.), el primer texto de filosofía griega antigua que ha llegado a nuestros días en versión, muy probablemente, original.

> Allí donde los seres tienen su origen, hallan también, necesariamente, su destrucción, pues éstos se hacen justicia mutuamente y expían su culpa de acuerdo con el orden del tiempo.[4]

Anaximandro cree que hay un principio, y lo identifica con lo «infinito» (*apeiron*), o lo indefinido, o lo indeterminado. Los seres tienen su origen en dicho principio, al que vuelven para hallar su destrucción. El filósofo dice que este doble proceso de derivación y retorno se da «necesariamente», es decir, de forma ineluctable. En la reflexión de Anaximandro, el tema del cosmos adquiere una connotación trágicamente ética: el proceso de retorno al principio, o proceso de «destrucción», es considerado como la expiación de una culpa. Si el perecer de las cosas es una expiación justa y necesaria, la injusticia que así se subsana tiene su origen en la génesis del mundo. ¿Y por qué el nacimiento de los seres, la diferenciación de los múltiples aspectos de la realidad, tiene que ser una culpa?

Lo más probable es que Anaximandro se refiera al hecho de que, en el universo, se alternan realidades opuestas, como el día y la noche, el calor y el frío. Para generarse o para ser, cada una de estas realidades *comete* una injusticia contra la realidad opuesta, ya que debe ocupar su lugar; y, cuando se destruye, *repara* tal injusticia porque le devuelve el lugar. Corrobora esta interpretación del fragmento la alusión al «orden del tiempo», es decir, a la sucesión temporal, que representaría la sucesión de un opuesto a otro.

Heráclito de Éfeso (siglos VI-V a. C.) parece retomar la visión trágica del tema del cosmos que propone Anaximandro.

> *Polemos* [la guerra] es el padre y el rey de todas las cosas. A unos los hizo dioses y a otros, hombres; a unos los hizo esclavos y a otros, libres.[5]

De la lectura de este fragmento inferimos que la guerra, o el conflicto, es el origen de todo. La referencia a esclavos y libres parece clara: la guerra, al establecer una distinción entre vencedores y vencidos, convierte a los primeros en libres y a los segundos en esclavos. En cambio, la alusión a dioses y hombres es más difícil de interpretar; tal vez signifique que la guerra, al traer consigo la muerte, pone de manifiesto la diferencia entre

los hombres, que son mortales, y los dioses, que son inmortales. Según el testimonio de Aristóteles, Heráclito propugnaba la existencia de una alternancia cíclica y eterna de estados opuestos en el universo, lo cual vendría a confirmar el papel fundamental que este filósofo otorgaba al contraste.[6]

¿Y si el universo sólo fuera una apariencia ilusoria? ¿Y si, más allá de lo que perciben los sentidos, de lo que se presenta como variable y mutable, estuviera la auténtica realidad, es decir, el ser, que no nace y no perece, sino que es siempre y de forma estable el mismo? Frente a un ser tan intenso, no tendría sentido plantearse el problema de su origen. En esta dirección va la reflexión de Parménides de Elea, que vivió entre los siglos VI y V a.C. En su poema en hexámetros, del cual se conservan numerosos fragmentos, Parménides pone en boca de una diosa la indicación de dos «caminos».

> El primero, que es y que es imposible que no sea, es el camino de la verdad. El otro, que no es y que necesariamente tiene que no ser, es impracticable, pues no puedes pensar en lo que no es, ni puedes expresarlo.[7]

Los estudiosos se han esforzado por entender cuál es el sujeto del «es» y del «no es», es decir, por comprender qué «es» y qué «no es». Probablemente, Parménides se refiere al atributo de las proposiciones científicas, las cuales dicen cómo es algo necesariamente. Por ejemplo, el teorema de Pitágoras, que sin duda Parménides conocía, afirma que, en un triángulo rectángulo, el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los catetos. En esta aserción, «es» significa «siempre es», «es necesariamente», sólo puede ser de esta manera. Por tanto, Parménides usa el verbo «ser» en el sentido de «es cierto», y considera que la verdad de la ciencia —por ejemplo, de la geometría— es siempre y necesariamente una verdad.

Es difícil comprender este razonamiento si no recordamos qué entendían los griegos de la Antigüedad por «ciencia». Era algo muy distinto de lo que hoy entendemos por dicho término. Para nosotros, la ciencia se caracteriza por la probabilidad, y, por lo tanto, nuestras teorías pueden errar y reformularse una y otra vez. En cambio, para los griegos, la «ciencia» (*episteme*) era sinónimo de estabilidad (*episteme* deriva de *stenai*, «estar

quieto»), inmutabilidad e inevitabilidad. Por eso, para ellos, el modelo de ciencia por antonomasia eran las matemáticas, especialmente la geometría, que no se limita a decir cómo son las cosas, sino que también dice que no pueden ser de otra manera. Tal es el significado de «ciencia» para Parménides; tener ciencia significa saber que las cosas son necesariamente de una forma determinada.

Y si el objeto de la ciencia es inevitable e inmutable, ¿cómo debe considerarse el mundo sensible? ¿Podemos tener un conocimiento estable de la realidad que percibimos a través de nuestros sentidos? Según Parménides, el mundo sensible se caracteriza por el nacer y el morir, es decir, por la mutabilidad, la contingencia, que es lo contrario de la «Necesidad» (en el sentido de inevitabilidad) y, como tal, no puede ser objeto de ciencia. El único objeto del conocimiento científico es el ser inmutable e ineludible, que no es generado ni corruptible.

> [Dicho ser] se halla inmóvil entre los extremos de fuertes ataduras, sin conocer principio ni fin, puesto que el nacer y el perecer han sido arrojados muy lejos, rechazados por la auténtica fe. Permanece idéntico en un estado idéntico, está en sí mismo y permanece allí inmóvil, pues una poderosa Necesidad lo tiene sujeto con las cadenas que lo detienen por ambos lados.[8]

Parménides es perfectamente consciente de que este ser, dominado por la necesidad, no es el mundo que percibimos con nuestros sentidos; por eso acepta junto a la ciencia «las opiniones de los mortales» (*doxa*), que describen el origen del universo de forma similar a como lo describían los primeros filósofos (mejor dicho, poetas), pues afirman que el cosmos proviene de dos principios opuestos: fuego y noche, o luz y tinieblas.

Los filósofos posteriores a Parménides (a excepción de sus discípulos Zenón y Meliso, que compartían por completo su punto de vista) quisieron conciliar ciencia y opinión, verdad y apariencia, por lo cual aceptaron la inmutabilidad del verdadero ser y la mutabilidad del universo visible. Empédocles de Agrigento (siglo V a. C.) atribuyó la estabilidad del verdadero ser a cuatro «raíces»: agua, aire, tierra y fuego. Éstas, al mezclarse entre ellas, dan origen a todas las cosas sensibles y al universo entero; después, al separarse de nuevo, ponen fin al mismo, según un ciclo de génesis y corrupción

destinado a repetirse eternamente. De forma análoga, Anaxágoras de Clazómene (siglo v a. C.) admitió la existencia de infinitas «simientes» eternas de todas las cosas, las cuales proceden de una mezcolanza originaria de todo con todo, que se separó por obra de una Inteligencia superior eterna y no mezclada con nada. En cambio, Leucipo de Abdera, contemporáneo de Anaxágoras, y su discípulo Demócrito sostuvieron la existencia de una infinidad de «átomos» eternos, o partículas indivisibles, que, al moverse por azar en el vacío, se ensamblan y separan entre ellos y, de este modo, determinan la formación y la destrucción de las cosas sensibles.

Como puede verse, los filósofos griegos de los siglos vi y v a. C. elaboraron varias teorías complejas sobre el origen del universo. Todas ellas se basaban en la afirmación de una realidad eterna, los elementos, o el ser verdadero de Parménides, y de una génesis y corrupción del universo sensible destinada, probablemente, a repetirse de forma cíclica. Dichos pensadores concebían el universo sensible como orden, o lo que es lo mismo, «cosmos» (en griego, *kosmos* significa «orden» y deriva del verbo *kosmeo*, «ordenar», del cual proviene nuestro término «cosmético», que significa «ornamento», contracción de «ordenamiento»). Pues bien, según los primeros filósofos griegos, el orden tiene un origen, puesto que es obra de una Inteligencia, como decía Anaxágoras, o del azar, como sostenía Demócrito; sin embargo, la sustancia del universo, de la cual está hecho el cosmos, carece de origen, puesto que es eterna. Ningún filósofo griego de esta época admitió la posibilidad de un nacimiento del universo a partir de la nada, o de un retorno del universo a la nada. Dicho de otro modo: ninguno aceptó el concepto de creación en el que, más tarde, se basarían las grandes religiones monoteístas (judaísmo, cristianismo e islamismo), concepto que, por aquel entonces, ya había sido puesto por escrito en el primer libro de la Biblia, el Génesis, obra que, indudablemente, aquellos filósofos no conocían.

¿GENERACIÓN O ETERNIDAD DEL MUNDO?

El problema del origen del cosmos cobró gran relevancia durante el período clásico de la filosofía griega, es decir, a lo largo del siglo iv a. C., el siglo de Platón y Aristóteles. Estos dos filósofos, cuyas obras se conservaron, son

los pensadores más conocidos e influyentes de la historia de la filosofía occidental.

Platón (427-347 a.C.) no olvidó que la ciencia, tal como propugnaba Parménides, es conocimiento de verdades ineludibles. Y, puesto que en el mundo sensible todo cambia, el objeto de la ciencia es el «mundo de las ideas», de los ejemplares eternos de las cosas. Dicho mundo no tiene principio (en el sentido de origen) ni fin, si bien Platón admite que las ideas tienen un principio en el sentido de una razón de ser, una causa eterna de un ser también eterno, la idea del bien.[9] Según el testimonio de Aristóteles, las ideas de Platón partían de dos principios: el Uno, identificable con el Bien, y la Díada Indefinida, origen de la multiplicidad para las ideas y origen del mal para las realidades sensibles. Siempre según Aristóteles, Platón habló de una «generación» de los números ideales de ambos principios, aunque se trataba de una génesis ideal, es decir, de una sucesión lógica y no cronológica, de una relación de dependencia que sólo puede denominarse «generación» en sentido metafórico.[10]

Con todo, Platón también se planteó la cuestión del origen del universo sensible, pues, si bien éste no constituye el ser verdadero, tampoco es mera apariencia, como sostenía Parménides, sino que es «imagen» del mundo de las ideas. En realidad, según Platón, el mundo de las cosas sensibles posee la consistencia de las imágenes, que son menos reales que su modelo pero son algo, un punto intermedio entre el ser verdadero y la nada. Platón narra el origen del mundo sensible en el *Timeo*, donde contrapone «aquello que siempre es y no nace», es decir, el mundo de las ideas, objeto de ciencia, a «aquello que nace siempre y no es nunca», es decir, el mundo sensible, objeto de opinión. A continuación, formula el principio según el cual «todo cuanto nace, nace a partir de una causa» (lo cual, más tarde, se denominará principio de causalidad) y lo aplica al mundo sensible. No existen dudas sobre el hecho de que ha nacido, ya que se puede ver y tocar, y todo lo que posee naturaleza corpórea ha sido generado. Se trata de establecer cuál ha sido su causa, y Platón considera que el mundo sensible es obra de un artífice, en griego «demiurgo» (*demiourgos*). Ahora bien, los artífices suelen crear sus obras a partir de un modelo, y sus obras son bellas si el modelo es bello. Y, puesto que el mundo sensible es bello, en el sentido de ordenado y regular, debemos concluir que fue crea-

do por un artífice que estaba contemplando un modelo bello. El modelo más bello es el modelo eterno, o lo que es lo mismo, el mundo de las ideas; por tanto, podemos decir que el mundo sensible fue creado por un demiurgo que utilizó como modelo el mundo de las ideas.[11]

Platón afirma que el Demiurgo es «hacedor y padre [*poietes kai pater*] del universo», que es difícil identificarlo o conocerlo y que, cuando se lo conoce, es imposible mostrárselo a todo el mundo. En cuanto al modelo, Platón declara que puede saberse con certeza si el artífice ha utilizado un modelo eterno o nacido.

> Resulta claro para todo el mundo que [el Demiurgo] contempló el modelo eterno, pues el mundo es el más bello de los seres nacidos, y Él, el mejor de los artífices.[12]

Antes de describir de qué manera creó el mundo el Demiurgo, Platón hace una aclaración metodológica o, como diríamos hoy, epistemológica. Puesto que el mundo sensible, tal como hemos visto, sólo es una imagen (*eikon*) del mundo de las ideas, su descripción, al igual que la descripción de su origen, sólo será una imagen de la descripción del mundo de las ideas, un «relato» (*mythos*) similar al verdadero, un «relato verosímil» (*eikos mythos*).[13]

Los estudiosos se hallan divididos en lo que respecta a esta aclaración, pues no hay acuerdo acerca del valor que debe atribuirse a la descripción de la génesis del mundo contenida en el *Timeo*. Los discípulos directos de Platón, Espeusipo y Senócrates, quienes los sucedieron en la dirección de su escuela, la Academia, sostenían que su maestro sólo habló de génesis del mundo por motivos didácticos, para que lo comprendieran mejor, tal como hacen quienes trazan figuras geométricas sin pensar que éstas hayan sido generadas en el tiempo.[14] Asimismo, muchos estudiosos modernos consideran que el «relato verosímil» del *Timeo* no debe interpretarse literalmente, ya que se trata de una especie de mito y no expresa el auténtico pensamiento de Platón. Yo no lo veo así. Es cierto que la reflexión de Platón no puede ser ciencia, puesto que su objeto no es susceptible de conocimiento científico propiamente dicho, esto es, dotado de ineluctabilidad. Con todo, ello no significa que dicha reflexión carezca de valor; según Platón, no es menos

cierta que las reflexiones realizadas por los filósofos anteriores en torno al origen del universo, y, si no puede ser rigurosa y exacta, ello se debe a que la naturaleza de su objeto no lo permite. Además, la condición de verosimilitud, o de aproximación a la verdad, sólo se refiere al relato del modo en que el Demiurgo creó el universo, no al hecho de que éste fuera creado por un Demiurgo, ya que, para Platón, tal como hemos visto, esto último está necesariamente vinculado a su naturaleza corpórea.

¿Y cuál es esa descripción tan memorable para la historia del pensamiento occidental? Platón parte de la constatación de que el Demiurgo es bueno:

> Él era bueno, y alguien bueno nunca siente envidia de nada. Así pues, siendo inmune a ésta, quiso que todas las cosas fueran tan parecidas a él como fuera posible. [...] Y el dios [*ho theos*], quien deseaba que todas las cosas fueran buenas y, si era posible, que ninguna fuese mala, tomó todo cuanto era visible y se movía, agitándose confusamente, y convirtió el desorden en orden, pues consideraba este último mucho mejor que el primero.[15]

El Demiurgo es, pues, un dios que creó el mundo por bondad, y que «tomó cuanto era visible y se movía» y «convirtió el desorden en orden». Platón atribuye al Demiurgo el mismo poder y la misma motivación que, más tarde, las religiones monoteístas otorgarán al Dios creador; pero, a continuación, afirma que el Demiurgo tomó algo visible, algo que ya existía, aunque fuese de forma desordenada, y lo puso en orden. Su acción, pues, consistió en ordenar algo ya existente.

El relato prosigue, y el autor explica que el Demiurgo deseaba crear algo bello, y que por eso forjó el universo colocando la inteligencia en el alma y el alma en el cuerpo, pues, entre las cosas visibles, aquellas dotadas de alma e inteligencia son las más bellas:

> Y así, según la razón verosímil [*eikos logos*], podemos decir que este mundo es un animal animado e inteligente creado por la providencia del dios [*tou theou pronoia*].[16]

Aquí se utiliza de nuevo una expresión, «providencia del dios», que gozará de gran fortuna en el lenguaje de las religiones. En la continuación del

diálogo se dice que la realidad visible, existente antes de la creación del mundo, estaba constituida por los cuatro elementos (agua, aire, tierra y fuego) que se agitaban dentro de un «receptáculo» o recipiente. Dicho receptáculo, que también existía antes de la creación del mundo, sigue existiendo después como lugar en el que se sitúan las cosas sensibles, es decir, las imágenes de las ideas. Y estas últimas se producen dentro del receptáculo del mismo modo en que las imágenes de los objetos sensibles se forman en un espejo de agua.[17]

Platón también denomina al receptáculo «nodriza», «madre» y «región» (*chora*) de las cosas sensibles, puesto que, en realidad, no es la materia de la cual dichas cosas están hechas. La materia —tal como afirmaban los filósofos precedentes— está constituida por los cuatro elementos de los que se compone el receptáculo, y el Demiurgo dota de orden y medida («formas y números») dichos elementos, a imagen de las ideas. Recapitulando: el Demiurgo actúa sobre una materia preexistente, los elementos, e impone a la misma un orden también preexistente, que es el orden de las ideas, la forma de los modelos eternos. Además, da con un receptáculo, que también existía ya en el mundo, el cual es un lugar ineludible para los elementos y las cosas creadas por el Demiurgo. Todas estas condiciones preexistentes impiden que la obra del Demiurgo pueda considerarse una verdadera creación a partir de la nada, y la muestran como obra de un artífice humano, de un artista que crea una obra de arte trabajando con una materia previa.

Aristóteles, discípulo y crítico de Platón, se opuso con firmeza a esta tesis. En primer lugar, eliminó el mundo de las ideas como doble inútil del mundo sensible, elevando así este último a la categoría de ser verdadero. De este modo, atribuyó al universo la misma eternidad que Platón había atribuido al mundo de las ideas (y Parménides al ser), si bien con algunas diferencias internas. Aristóteles trató este tema sobre todo en *De caelo*, obra cuyo objeto es el cielo entendido como esfera (o conjunto de esferas) que rodea la tierra. Dicha esfera, mediante el movimiento de los astros, ejerce una serie de efectos sobre la tierra, dentro de un único sistema ordenado, el cosmos. Pues bien, según Aristóteles, el cielo, así como el universo entero, es eterno, nunca tuvo origen y nunca tendrá fin. El filósofo afirma que el cosmos no puede ser engendrado y, al mismo tiempo, estar destinado a durar

eternamente, como sostenía Platón en el *Timeo*, puesto que aquello que ha sido engendrado, en un tiempo pasado, no era y, por consiguiente, podía no ser, y lo que puede no ser no puede durar eternamente.[18]

Como hemos visto, Aristóteles, basándose en los testimonios de algunos discípulos de Platón, probablemente Espeusipo y Senócrates, cuenta que su predecesor, al referirse al origen del universo, utilizó el término «génesis» con fines únicamente didácticos, tal como hacen los geómetras cuando hablan de «construcción» de las figuras. Pese a todo, Aristóteles no cree en la hipótesis de los fines únicamente didácticos, y considera que Platón creía en una generación real del universo. A su entender, existe una diferencia entre el razonamiento de Platón acerca del origen del cosmos, aunque se entienda según la interpretación de sus discípulos, y el razonamiento de los geómetras. Las figuras de las que hablan estos últimos se componen de partes que están juntas a la vez, por lo cual el tiempo no es esencial. En cambio, el universo del que hablan los platónicos es el resultado del paso del orden al desorden, y ello ocurre necesariamente en el tiempo, porque el orden y el desorden no pueden existir a la vez. Probablemente, la interpretación didáctica que defienden Espeusipo y Senócrates surgió a raíz de las críticas que Aristóteles —ya durante su paso por la Academia de Platón— dirigió al *Timeo* en su diálogo perdido *Sobre la filosofía*, un texto que contenía objeciones al origen del universo más profundas aún que las que aparecen en *De caelo*.

En *De caelo* queda demostrado que si el mundo, como sostenía Platón, ha sido engendrado, no puede durar eternamente, como Platón también afirmaba, lo cual desmonta la segunda parte de la tesis de Platón, la duración eterna del universo, aunque no la primera, es decir, la génesis del mundo. En cambio, en el diálogo *Sobre la filosofía*, Aristóteles rebatía la tesis de la generación del mundo mediante una serie de argumentos. Dan testimonio de ello autores posteriores, como Cicerón y Filón de Alejandría, quienes habían leído el diálogo y citan fragmentos del mismo. Cicerón (106-43 a.C.) cuenta que Aristóteles, «soltando un río áureo de oratoria» (*flumen orationis aureum fundens*), dijo:

> El mundo nunca tuvo un origen, porque nunca habría sido posible llevar a cabo una obra tan espléndida después de una nueva decisión [*novo consilio inito*].[19]

Aquí Aristóteles lanza contra Platón la propia tesis de este último, según la cual el mundo es obra de un Demiurgo. Por ser artífice de una obra tan espléndida, el Demiurgo debe ser considerado un dios, y, por tratarse de un dios, el origen del mundo no puede depender de una nueva decisión suya: un cambio de parecer implicaría un cambio de esencia en el dios, y ello no es posible, pues éste se caracteriza por ser completo en sí mismo. En mi opinión, es una objeción excelente a cualquier forma de creación en el tiempo, un argumento que inducirá a muchos defensores de la creación del mundo a concebir la misma como un acto intemporal y eterno.

Hallamos otro argumento contra la génesis del mundo en la obra de Filón (20 a. C.-50 d. C.) *Sobre la eternidad del mundo*, dedicada a refutar las tesis de Aristóteles. Filón afirma:

> Aristóteles, en su polémica, sostenía con espíritu pío y devoto que el mundo no ha sido engendrado y que es indestructible, y acusaba de impíos a quienes sostenían lo contrario, pues éstos creían que el inmenso dios visible, que comprende el sol, la luna y todo el panteón de los planetas y las estrellas fijas, no difería de las obras hechas con la mano [*ton cheirokmeton*].[20]

Dicho en términos modernos: Aristóteles censuraba la teoría platónica por su antropomorfismo, es decir, por concebir el mundo como creación de un dios semejante a los artífices humanos, quienes trabajan con las manos, cuando, en verdad, el mundo es tan grandioso y perfecto que no puede ser obra de un artífice humano. Es más, según Aristóteles, a causa de tal grandeza y perfección, el propio mundo merece ser considerado como un dios.

En el diálogo *Sobre la filosofía*, Aristóteles no sólo esgrimía argumentos contra la generación del mundo, sino también contra su fin, contra la destrucción del universo. Recurrimos de nuevo al testimonio de Cicerón:

> [Según Aristóteles] el mundo y todas sus partes están formados de modo que ninguna fuerza puede determinar movimientos y cambios tan grandes [como los que se requerirían para su destrucción]. Y, a lo largo del tiempo, no se manifiesta envejecimiento alguno, de modo que este mundo ordenado no puede perecer ni verse reducido a la nada.[21]

Filón retoma el argumento de forma analítica: una cosa puede ser destruida por una causa externa o por una causa interna, pero ambas alternativas resultan imposibles en el caso del mundo, que no puede ser destruido por una causa externa, porque no existe ninguna causa externa al mundo, ya que éste lo comprende todo; tampoco puede ser destruido por una causa interna, porque ésta debería ser una parte más fuerte que el todo, y porque sólo puede ser destruido por causas internas lo que también puede destruirse mediante causas externas.[22] Así pues, el mundo no puede ser destruido de ninguna manera, ni siquiera si entendemos por «destrucción» disgregación en partes, puesto que las partes del mundo están dispuestas de modo tan perfecto y armonioso que nunca se van a disgregar.[23] Y además, si un dios creó el mundo, ¿por qué habría luego de destruirlo? ¿Acaso más tarde cambió de opinión? El cambiar de opinión es una pasión y una enfermedad del alma, indigna de un dios:[24] aquí aparece de nuevo la censura a Platón por haber caído en el antropomorfismo.

Este debate tuvo mucha repercusión en la Antigüedad, entre otros motivos porque el diálogo *Sobre la filosofía* tuvo gran difusión hasta el siglo I d. C. Resulta significativo que, en la tradición del platonismo antiguo, el platonismo medio y el neoplatonismo primara la interpretación didáctica, o no literal, del relato del *Timeo*. Defendieron dicha interpretación Crantor, Albino, Apuleyo, Plotino, Porfirio, Jámblico, Proclo, Macrobio y Calcidio; Plutarco y Ático, por el contrario, no compartían dicha visión. Filón, por su parte, en el *De aeternitate mundi*, contrapone explícitamente a las tesis de Platón, que propugna la generación e incorruptibilidad del mundo, y de Aristóteles, que defiende su ingenerabilidad e incorruptibilidad, la tesis de los estoicos y los atomistas, quienes afirman que el mundo fue engendrado y es corruptible. Los estoicos, en concreto, sostienen —al igual que Heráclito— que existe una sucesión cíclica de génesis y corrupciones de un único mundo, mientras que Epicuro, lo mismo que Demócrito, aplica la corrupción a un cosmos en el cual puede haber infinitos mundos distintos entre sí.[25]

La postura de Aristóteles es más compleja. Defiende la ingenerabilidad e incorruptibilidad del cielo, es decir, de los cuerpos celestes compuestos de éter, elemento inalterable e incorruptible, pero afirma que en la tierra existen cuerpos engendrables y corruptibles. Para Aristóteles, génesis y co-

rrupción son aquello que diferencia los cuerpos terrestres de los celestes. En la tierra, ambos procesos se dan en los cuerpos inertes, compuestos por los cuatro elementos (agua, aire, tierra y fuego), los cuales, a su vez, se transforman el uno en el otro a partir de una materia prima común. Luego están las sustancias vivas (plantas, animales y hombres), que, al ser individuos, se engendran y corrompen continuamente, garantizando así la eternidad de sus respectivas especies. No debemos olvidar que Aristóteles concibe el transformarse cíclico de los elementos y el reproducirse cíclico de los seres vivos como procesos circulares, que imitan el movimiento circular eterno de los cuerpos celestes.[26]

> Para todos los vivientes que han alcanzado un desarrollo pleno, no son incompletos y no han nacido por generación espontánea, lo más natural es producir otro viviente semejante a sí mismos —el animal, otro animal, la planta, otra planta—, y así participan de lo eterno y lo divino. Todos los seres aspiran a ello, y tal es el fin con el cual llevan a cabo cuanto llevan a cabo de un modo natural.[27]

Así pues, para Aristóteles, el universo, en su conjunto, es eterno y no tiene origen ni fin, ya sea porque el cielo es eterno y se compone de esferas y astros que rotan eternamente, ya sea porque las especies de los seres vivos de la tierra son eternas. Cada especie está formada por infinitos individuos que se suceden en el tiempo, los cuales se engendran y se corrompen; pese a ello, la materia última de la que están compuestos y la forma próxima que los caracteriza, es decir, la forma de la especie, son eternas. El universo siempre ha existido y siempre existirá, y siempre ha sido el mismo que existe ahora, pues nunca ha cambiado, y constituye un orden eterno e inmutable.

Después de Aristóteles se produce un retorno a las cosmogonías de los primeros filósofos: Epicuro retoma el atomismo y los estoicos, el heraclitismo. Epicuro (341-271 a. C.), refiriéndose al todo compuesto por átomos y vacío, afirma lo siguiente:

> [...] nada nace de la nada, puesto que entonces cualquier cosa nacería de cualquier cosa, sin necesidad de simientes generadoras. Y si cuanto desaparece terminase en la nada, ya todo estaría destruido, y ya no existiría aquello en lo que

se ha disuelto. Además, el todo siempre fue como es ahora, y siempre lo será, porque no existe nada en lo que pueda transformarse, y más allá del todo no hay nada que, al penetrar en él, pueda producir un cambio.[28]

En otro texto, el mismo autor añade:

El cosmos es un perímetro de cielo que comprende los astros, la tierra y todos los fenómenos. Está separado del infinito, y su extremo, allí donde termina, puede ser de constitución exigua o densa, y cuando todo lo que contiene se disuelva llegará a su fin [...]. Puede ser de muchas maneras, porque ningún fenómeno está en contradicción con un mundo cuyo extremo no puede distinguirse. Los mundos de esta clase pueden concebirse como infinitos en número, y un mundo así puede formarse tanto en un mundo como en un metacosmos —como nosotros llamamos el espacio entre los mundos— [...]. Esta clase de mundo se forma mediante la confluencia, en un solo cosmos o metacosmos o en varios, de ciertos átomos que, poco a poco y según el azar, provocan integraciones y conexiones y cambios de un lugar a otro, y también mediante la afluencia de conjuntos que le permiten adquirir cumplimiento y capacidad de duración, de modo que sus bases admiten que se añada materia.[29]

Los estoicos Zenón de Citio (335-263 a. C.) y Crisipo de Solos (281-208 a. C.) sostienen que el cosmos nace cuando el fuego, naturaleza divina que siempre ha existido, se transforma en aire, agua y tierra, y que estos cuatro elementos forman todas las cosas. Zenón, en particular, afirma que en el fuego actúan un principio activo, que es Dios, y un principio pasivo, que es la materia. Los estoicos consideran que el cosmos está destinado a disolverse mediante una conflagración, y que de esta forma regresará al fuego. Además, creen que el ciclo de la generación y corrupción de todas las cosas se rige por el Hado o Destino (*eimarmene*).[30] Por su parte Cleantes de Asos (304-233 a. C.), en su *Himno a Zeus*, retoma algunos principios contenidos en el poema *Fenómenos* de Arato de Solos, discípulo de Zenón, y personifica la naturaleza primigenia en Zeus, a quien atribuye epítetos como los que siguen:

[...] el que tiene muchos nombres (*polyonyme*), siempre omnipotente, señor de la naturaleza, que gobiernas a todos los seres según la ley.

Cleantes expresa también su deseo de ensalzar el «poder» de este dios, al cual obedece el cosmos entero. Dicho poder, representado principalmente por el rayo, es «el *Logos* común, que llega a todas partes y se mezcla con los cuerpos luminosos grandes y pequeños». Zeus es el rey supremo de todo, y nada acontece sin él; transforma el desorden en orden, devuelve la unidad a todo e instituye un único *Logos* eterno para todas las cosas. Cleantes también afirma que de Zeus desciende la estirpe de los hombres, los únicos seres vivos dotados de una imagen del sonido, es decir, de la palabra.[31]

Creo que esta tesis presenta numerosas afinidades con un texto cuya autenticidad ha sido objeto de muchas polémicas: el *Tratado del mundo* (*De mundo*), transmitido como obra de Aristóteles. Actualmente, algunos defienden su autoría aristotélica, pero, en mi opinión, dicha atribución es un hábil intento de conciliar el aristotelismo con el platonismo y el estoicismo, tentativa realizada por un peripatético posterior a Aristóteles, lo cual significa que no pudo llevarse a cabo antes del siglo III a. C. El tratado presenta el cosmos como el conjunto del cielo y la tierra, pero también como el orden mantenido por y para Dios.[32] La estructura de este cosmos coincide con la descrita por Aristóteles, pues se compone de esferas concéntricas de éter que giran alrededor de la tierra. Al igual que el cosmos de Aristóteles, es eterno, sobre todo en el sentido de indestructible, característica que, como hemos visto, también admite Platón. Sin embargo, en este tratado, el orden del mundo es un estado provocado por Dios, el cual lo ha ordenado mediante su fuerza, y por eso puede decirse que «todas las cosas provienen de Dios y han sido constituidas en función de Dios».[33]

En el tratado se identifica la esencia de Dios, trascendente con respecto al cosmos, con el primer motor inmóvil de Aristóteles, y su poder, inmanente al cosmos, con la naturaleza originaria de los estoicos. Además, se dice que «todas las cosas, en mayor o menor medida, son partícipes de su amparo», del mismo modo que las cosas sensibles son partícipes de las ideas en la filosofía de Platón. Este Dios, «al cual se atribuye cuanto es potestad del Gran Rey», es decir, el rey de los persas, «reside en las regiones más altas», y su poder «atraviesa todo el universo, mueve el sol y la luna, hace girar el cielo y es la causa de la conservación de todas las cosas que existen en la tierra». Esta divinidad se caracteriza por lo siguiente:

[...] realizar toda clase de formas con facilidad y con un simple movimiento, tal como hacen, por ejemplo, los ingenieros, quienes, tirando una sola vez del cordón de un aparato, llevan a cabo varias operaciones. Y lo mismo hacen los titiriteros, quienes tiran de un hilo y hacen que el cuello y las manos de la marioneta se muevan.[34]

Es evidente que este dios recuerda al Demiurgo del *Timeo*, aunque su obra no parece tener inicio en el tiempo. El autor dice del mismo que es «el conductor [*egemon*] y generador [*genetor*] de todas las cosas», que sólo es visible para la razón y que, «pese a ser invisible para los seres mortales, es visible a través de sus obras»:

[...] puede decirse que, verdaderamente, todos los fenómenos que se producen en el aire, la tierra y el agua son obras [*erga*] de Dios, el cual sustenta el cosmos.[35]

Finalmente, el autor mezcla tesis platónicas, aristotélicas y estoicas al afirmar que este dios es como el timonel en un buque, el cochero en una carroza, el general en un ejército y la ley en una ciudad, pues el cosmos es una gran ciudad. En las siguientes palabras casi podemos percibir el eco del *Himno a Zeus* de Cleantes:

[...] aun siendo uno, tiene muchos nombres (*polyonymos*), pues se lo denomina según todos los efectos que renueva perennemente. Nosotros lo llamamos «Zeus» y «Dia», y utilizamos estos nombres para decir que es aquel por quien vivimos.[36]

Otros nombres de Dios son «el que lanza saetas», «el que lanza truenos» o «el que lanza relámpagos»; todos ellos nos remiten al rayo, un lugar común que también está presente en el *Himno a Zeus*. Lo más próximo al estoicismo es la afirmación de que Dios «es Hado [*eimarmene*], porque une y avanza sin que nada se lo impida»,[37] afirmación que difícilmente podría compartir Aristóteles, siendo como era antideterminista. El autor se expresa con el lenguaje de Platón, es decir, adopta la concepción antropomórfica del Demiurgo criticada por Aristóteles; sin embargo, parece tener en cuenta dicha crítica, pues en ningún momento menciona un inicio del cosmos en el tiempo. Podría decirse, pues, que comulga con la teoría según

la cual la cosmogonía del *Timeo* tiene fines didácticos. En resumen, el *Tratado del mundo*, atribuido a Aristóteles, demuestra que en el siglo III a.C. ya existe una tradición cuyo propósito es conciliar al Demiurgo de Platón con el motor inmóvil de Aristóteles y el *Logos* de los estoicos, tradición que desemboca en un concepto ecléctico de Dios como autor de una especie de génesis intemporal del cosmos.

EL DESCUBRIMIENTO DE LA BIBLIA

En el siglo III a.C., un siglo después de Platón y Aristóteles, un grupo de intelectuales judíos residentes en Alejandría tradujeron la Biblia hebrea —denominada por los cristianos Antiguo Testamento— al griego. Ello sucedió durante el reinado de Tolomeo II Filadelfo (285-246 a.C.), y puede que se tratara de un encargo del soberano. Así es como dicho libro se halló por primera vez al alcance de los filósofos griegos. Éste es el conocido inicio del Génesis, primer libro de la Biblia:

> Al principio Dios creó el cielo y la tierra. La tierra era algo informe y vacío, las tinieblas cubrían el abismo, y el soplo de Dios aleteaba sobre las aguas. Entonces Dios dijo: «Que exista la luz». Y la luz existió. Dios vio que la luz era buena, y separó la luz de las tinieblas; y llamó Día a la luz y Noche a las tinieblas. Así hubo una tarde y una mañana: éste fue el primer día.[38]

El relato prosigue con la famosa descripción de los seis días de la creación; el sexto día, Dios crea al hombre. El comentario a este texto, denominado *Biblia de Jerusalén*, redactado por los mejores exégetas católicos franceses, nos informa de que esta parte del Génesis se remonta a la fuente sacerdotal, es decir, al siglo VI a.C. (el mismo en que nació la filosofía en Grecia), y de que el primer versículo («Al principio Dios creó el cielo y la tierra») sólo es un título, puesto que el relato comienza en el versículo 2 («La tierra era algo informe y vacío»). Siempre según dicho comentario, el cielo y la tierra son el universo ordenado, el resultado de la creación, expresada mediante el verbo hebreo *bara*, (traducido en griego como *ktizo*). En la Biblia, este vocablo se reserva para designar el acto creador de Dios, diferencián-

dolo así del acto productor del hombre; ahora bien, el primero no debe interpretarse como la noción metafísica de creación a partir de la nada (*creatio ex nihilo*) formulada por primera vez en el Segundo Libro de los Macabeos (7, 28), que data del siglo II a. C. Este libro no forma parte del canon hebreo: los cristianos lo consideran obra revelada, pero no así los judíos.[39] Como puede verse, el Génesis admite un inicio temporal del universo («Al principio»), antes del cual existían la tierra informe y desierta y las tinieblas, una materia desordenada. La creación, pues, consiste en la creación de la luz, en separar la luz de las tinieblas, en transformar el desorden en orden. Y dicho acto se concibe como obra de una palabra («Dios dijo»), es decir, como acto consciente y voluntario.

La confirmación de que se trata de un paso del desorden al orden puede constatarse en la prosecución del relato, llamado «yavístico» porque pertenece a la tradición en la cual Dios se conoce con el nombre de Yavé. Es la tradición más antigua de la Biblia, y data del siglo IX a. C.:

> Éste fue el origen del cielo y de la tierra cuando fueron creados. Cuando el Señor Dios [Yavé] hizo la tierra y el cielo, aún no había ningún arbusto del campo sobre la tierra ni había brotado ninguna hierba, porque el Señor Dios no había hecho llover sobre la tierra. Tampoco había ningún hombre para cultivar el suelo, pero un manantial surgía de la tierra y regaba toda la superficie del suelo. Entonces el Señor Dios modeló al hombre con arcilla del suelo y sopló en su nariz un aliento de vida. Así el hombre se convirtió en un ser viviente. El Señor Dios plantó un jardín en Edén, al oriente, y puso allí al hombre que había formado. Y el Señor Dios hizo brotar del suelo toda clase de árboles, que eran atrayentes para la vista y apetitosos para comer.[40]

Dios es representado como una especie de jardinero que transforma la tierra árida en tierra cultivada. En realidad, la imagen no difiere mucho de la concepción del *Timeo* de Platón, texto que describe la creación como el acto de ordenar una materia preexistente y desordenada.

Los primeros filósofos judíos habían entrado en contacto con la filosofía griega en Alejandría, lugar al cual emigraron tras la diáspora, y creyeron ver una coincidencia perfecta entre el relato del *Timeo* y el relato del Génesis. Dichos filósofos consideraban a Moisés como autor de este libro bíblico, y atribuyeron a Platón la intención de imitar el relato mosaico. El

predecesor de todos ellos fue Aristóbulo, presentado por el cristiano Eusebio de Cesarea en su *Historia de la Iglesia* como uno de los setenta traductores de la Biblia por encargo de Tolomeo Filadelfo, y también como seguidor de la filosofía de Aristóteles. Aristóbulo interpretó las manos, los brazos y el rostro de Dios mencionados en la Biblia como expresiones del poder divino, eliminando así todo rastro de antropomorfismo del relato bíblico, y afirmó que los filósofos griegos, en particular Platón, así como algunos poetas (Arato), tomaron de Moisés ciertos temas relevantes que los llevarían a la fama. Concretamente, según este filósofo judío, Pitágoras, Sócrates y Platón tomaron de Moisés la idea de que la estructura (*kataskeye*) del universo fue engendrada (*gegonyia*) por Dios, y de que Dios la mantiene unida; y Arato tomó de Moisés la idea de que nosotros somos su estirpe.[41] Según algunos estudiosos, la insistencia de Aristóbulo en el poder de Dios, difundido en todas partes, demuestra que conocía el *Tratado del mundo* atribuido a Aristóteles.[42]

El más famoso e influyente entre los filósofos judíos fue Filón de Alejandría (nacido hacia el año 20 a. C.), quien, inspirándose en Platón y en el estoicismo, comentó el relato bíblico de la creación en los mismos términos que utiliza Platón en el *Timeo*. En su obra *De opificio mundi* (*Sobre la creación del mundo según Moisés*), Filón critica ante todo a Aristóteles, probablemente basándose en el diálogo *Sobre la filosofía*:

> Quienes sienten más admiración por el mundo que por su Creador han declarado que el mundo no ha sido engendrado y que es eterno, y han acusado impíamente a Dios de gran inercia, cuando deberían haberse quedado atónitos ante sus poderes como padre y creador, en vez de exaltar el mundo con desmesura. [...] En cambio, Moisés, que alcanzó los grados más altos de la filosofía y aprehendió por medios sobrenaturales gran parte de los principios esenciales de la naturaleza, tomó conciencia de que, en el orden del universo, existe una causa activa y una causa pasiva, y de que la causa activa es el intelecto universal, perfectamente puro e incontaminado, el cual trasciende la virtud, trasciende el saber e incluso trasciende el bien y la belleza, mientras que la causa pasiva carece de alma y movimiento en sí misma, aunque, una vez puesta en movimiento, forjada y vivificada por el intelecto, se transforma en la obra maestra que es este mundo.[43]

Aquí Filón retoma el tema histórico de las dos causas del universo: activa y pasiva, es decir, Dios y la materia; además, habla de Dios, en clave platónica, como de un intelecto que mueve, forja y vivifica la materia transformándola en el orden cósmico.

Filón compara a Dios con un padre que vela por la supervivencia de sus hijos, y también con un artesano que vela por la conservación de sus manufacturas; y, al igual que el Demiurgo del *Timeo*, lo concibe como un artesano que copia un modelo. El modelo es el «mundo inteligible», el mundo de las ideas del que habla Platón; no obstante, Filón, a diferencia de Platón, identifica las ideas con los pensamientos divinos, y las ubica en el intelecto divino, denominado *Logos*, que es un término estoico. Esta modificación del platonismo debe entenderse como un intento de subordinar a Dios una de las realidades (las ideas) cuya existencia, según Platón, era anterior al mundo, lo mismo que el Demiurgo. Objetivamente, ello constituye un paso adelante, si no hacia el concepto de creación a partir de la nada, sí hacia la noción de un principio más completo del Demiurgo. A continuación, Filón se refiere a Platón como al filósofo antiguo que dijo que el Padre y Creador del mundo es bueno, puesto que, según sus palabras, la creación del mundo es esencialmente un acto de bondad.

Es interesante la interpretación que hace Filón de la expresión «Al principio», con la cual se abre el relato bíblico: no la lee como indicación de un hecho acontecido en el tiempo, sino como indicación del inicio del tiempo. Así lo describe en el *De opificio mundi*:

> Moisés dice que «al principio Dios creó los cielos y la tierra», y, a diferencia de lo que creen algunos, no alude a un «principio» en sentido cronológico, pues el tiempo no existía antes del mundo, sino que nació junto a éste, o después.[44]

Aquí parece que Filón desea conciliar el relato bíblico de la creación como hecho temporal con el razonamiento filosófico según el cual no puede existir un tiempo antes del tiempo. Dicho de otro modo: quiere aportar al relato bíblico una «ayuda» similar a la que los platónicos aportaron al relato del *Timeo*. Así pues, la noción bíblica de creación entra en la filosofía griega mediante una concepción platónica, si bien se añaden algunas mo-

dificaciones dictadas por exigencias de carácter filosófico, como, por ejemplo, las críticas aducidas por Aristóteles.

Conceptos análogos a los expuestos por Filón se hallan en los documentos más antiguos del cristianismo, los Evangelios. Aunque el objetivo de dichos textos es muy distinto, pues anuncian la salvación vinculada a la encarnación del Hijo de Dios, en ellos también se menciona la creación del mundo. En el famoso prólogo del Evangelio de san Juan se habla de la creación en los siguientes términos:

> En el principio existía la Palabra [el *Logos*] y la Palabra estaba con Dios, y la Palabra era Dios. Ella estaba en el principio con Dios. Todo se hizo por ella y sin ella no se hizo nada de cuanto existe.[45]

En el texto citado existen dos intenciones evidentes: por una parte, subrayar la distinción entre el *Logos* y Dios, y también remarcar su divinidad con el fin de anunciar la encarnación del propio *Logos*, posteriormente identificado con Jesús, la segunda persona de la Trinidad; por otra, confirmar la tesis de la creación del mundo, si bien en términos comunes de devenir, así como la función de trámite que desempeña el *Logos* en la misma. Además, en las palabras de san Juan resuena el eco de la teoría de Filón, según la cual Dios crea las cosas tomando su propio pensamiento (el *Logos*) como modelo. La interpretación cristiana del *Logos* como «palabra» de Dios no excluye que sea, ante todo, pensamiento. No obstante, en el texto de Juan no se alude a otras causas que pudieron participar en la creación, como el caos originario o la materia, lo cual hace pensar en una verdadera creación a partir de la nada. Tampoco hay referencias a una posible eternidad del acto creativo, y la expresión «Al principio» se reserva exclusivamente para Dios y el *Logos*.

La creación del mundo también aparece en el famoso discurso de san Pablo a los atenienses; por lo general, suele interpretarse que en dicho texto existe una voluntad de presentar al Dios de los cristianos como heredero del «Dios de los filósofos» griegos.

> [...] lo que adoráis sin conocer, eso os vengo yo a anunciar. El Dios que hizo [*poiesas*] el mundo y todo lo que hay en él, que es Señor del cielo y de la tierra,

> no habita en santuarios fabricados por manos humanas, ni es servido por manos humanas, como si de algo estuviera necesitado, el que a todos da la vida, el aliento y todas las cosas.[46]

El hecho de presentar a Dios como hacedor y señor del cielo y de la tierra implica seguir la tradición platónica, que ya hemos visto, mientras que la exclusión de los templos hechos por la mano del hombre, así como de un servicio requerido por necesidad, tiene que ver con conceptos aristotélicos.[47] Pero Pablo va más allá, y cita literalmente el verso del poeta estoico Arato de Solos, recreado, como sabemos, por Cleantes en el *Himno a Zeus*:

> Él creó, de un solo principio, todo el linaje humano [...]; pues en él vivimos, nos movemos y existimos, como han dicho algunos de vosotros: «Porque somos también de su linaje».[48]

Los Evangelios declaran con la misma claridad el fin o destrucción del mundo, que debe entenderse como hecho temporal y como fin del tiempo. Uno de los evangelios sinópticos, el de Mateo, al anunciar el fin del mundo como el momento del retorno del Hijo de Dios, encarnado, a la tierra, afirma:

> Inmediatamente después de la tribulación de aquellos días, el sol se oscurecerá, la luna dejará de brillar, las estrellas caerán del cielo y los astros se conmoverán. Entonces aparecerá en el cielo la señal del Hijo del hombre. Todas las razas de la tierra se golpearán el pecho y verán al Hijo del hombre venir sobre las nubes del cielo, lleno de poder y de gloria. [...] El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán. En cuanto a ese día y esa hora, nadie los conoce, ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre.[49]

Percibimos un eco de estas palabras en el discurso a los atenienses de san Pablo:

> Dios, pues, pasando por alto los tiempos de la ignorancia, anuncia ahora a los hombres que todos y en todas partes deben convertirse, porque ha fijado el día en que va a juzgar al mundo según justicia, por el hombre que ha destinado, dando a todos una garantía al resucitarlo de entre los muertos.[50]

Por otra parte, existe una tendencia a interpretar en clave alegórica o didáctica la creación y el fin del mundo; la hemos hallado en Filón, y también se encuentra en los representantes del platonismo medio, filósofos paganos que, en los siglos I y II d. C., siguen a Platón, como, por ejemplo, el autor del *Didascálico*. Durante mucho tiempo se creyó que el autor de dicho manual de filosofía platónica era Albino, pero, recientemente, ha quedado demostrado que es obra de Alcinoo, quien escribe:

> Cuando Platón dice que el mundo fue engendrado, no debe entenderse que hubo un tiempo en el cual el mundo no existía, sino que el mundo es un constante devenir [*en genesei*] y manifiesta un principio más originario [*archikoteron*] que su propio ser. Y el alma del mundo, que es eterna, tampoco la crea Dios, sino que la ordena; sólo se dice que la crea en este sentido: la despierta de un letargo o sueño profundo y dirige hacia sí dicha alma y el intelecto de la misma, con el fin de que, al mirar hacia los inteligibles de Dios, ésta reciba las ideas y las formas considerando los pensamientos divinos.[51]

Es evidente que estas palabras intentan conciliar la cosmogonía del *Timeo* con la tesis aristotélica de la eternidad del mundo, a lo cual se añade la teoría de Filón, surgida a partir de una reflexión acerca de la Biblia, de que el mundo de las ideas se identifica con los pensamientos de Dios.

La áspera controversia que debió desencadenar la cuestión de la génesis del mundo queda bien reflejada en el siguiente pasaje de Plutarco (46-126 d. C.), filósofo que, pese a ser platónico, defendía —junto a una minoría— la interpretación literal del *Timeo*.

> Lo que asusta y crea dificultades a la mayor parte de los estudiosos de Platón, hasta el punto de que lo manipulan, fuerzan y alteran todo, considerando que deben ocultarlo y negarlo como si fuera algo terrible e insostenible, es la génesis y composición del mundo y de su alma, que ya no estarían constituidos por la eternidad, ni se mantendrían por un tiempo infinito. Ya he dedicado un discurso a esta cuestión [probable alusión a su obra perdida *Sobre la génesis del mundo en Platón*], por lo cual ahora bastará decir que ellos confunden, o más bien destruyen por completo, la polémica acerca de los dioses que Platón admite haber mantenido contra los ateos con el máximo empeño y de modo inusual [alusión a *Leyes* XII, 891e-899d]. Y si el mundo fue engendrado, ello des-

> miente la tesis de Platón según la cual el alma es más vieja que el cuerpo, es la causa del cambio y de todo movimiento, se halla en posición de hegemonía y, como él dijo, de primer agente [véase *Timeo* 34c].[52]

Según Plutarco, pues, los platónicos consideraban la génesis del mundo y, en particular, del alma del mismo, como algo «terrible e insostenible», lo cual, implícitamente, significa admitir la necesidad de que lo divino sea eterno, es decir, ingenerado, tal como sostenía Aristóteles.

¿CREACIÓN O EMANACIÓN?

El debate acerca del origen del universo que mantienen los primeros filósofos cristianos es muy distinto. Éstos, que ni siquiera pueden tomar en consideración la eternidad del mundo, se plantean los siguientes problemas: en torno al relato cosmogónico de Platón, se cuestionan si el mundo se creó a partir de una materia preexistente o de la nada y, en lo tocante al prólogo de san Juan, se preguntan cuál es la función del *Logos* en la creación. Justino (100-165 d.C.), uno de los llamados «apologistas», filósofos cristianos que defendían la nueva religión de las acusaciones de la cultura oficial, quien, probablemente, frecuentó círculos adscritos al platonismo medio, no dudó en recurrir al *Timeo* del Platón, y sostuvo la convergencia entre el relato bíblico de la creación y la descripción del diálogo platónico, retomando la teoría del «robo» a Moisés cometido por los filósofos griegos. En la *Primera apología* podemos leer lo siguiente:

> Además, debéis saber que Platón extrajo de nuestros maestros —y me refiero a las palabras de los profetas— la teoría según la cual Dios creó el cosmos plasmando una materia informe. Pues bien, escuchad al respecto las palabras directas de Moisés, el primer profeta, más antiguo que todos los escritores griegos, a través del cual el Espíritu profético reveló de qué forma y con qué elementos creó Dios el cosmos al principio, diciendo: «Al principio Dios creó el cielo y la tierra. La tierra era algo informe y vacío, las tinieblas cubrían el abismo, y el soplo de Dios aleteaba sobre las aguas. Entonces Dios dijo: "Que exista la luz". Y la luz existió».[53]

El deseo de hacer coincidir a Platón con la Biblia induce a Justino a exponer un concepto de creación que aún resulta ambiguo, pues admite una tierra informe, las tinieblas y las aguas, probablemente preexistentes a la creación.

El apologista es más claro y preciso al referirse al *Logos*, en el cual distingue entre génesis y creación del mundo:

> [El Hijo de Dios] fue engendrado de un modo especial, distinto a cualquier génesis común, como Palabra de Dios y a partir de Dios mismo.[54]

Más adelante, Justino precisa que «sólo Jesús fue engendrado como Hijo de Dios en sentido propio, siendo su *Logos* y su poder primogénitos».[55]

La distinción entre génesis y creación resulta más inteligible en la *Segunda apología*:

> *Logos* que coexiste con él y, al mismo tiempo, fue engendrado antes de la creación [*pro ton poiematon kai synon kai gennomenos*], cuando, al principio, creó y ordenó todas las cosas [*panta ektise kai ekosmese*] por medio de él.[56]

Aquí subsiste la ambigüedad entre crear y ordenar, procedente del *Timeo*, pero, con respecto a las acciones de Dios, queda muy clara la diferencia entre el engendrar a partir de sí mismo y el crear a partir de una materia preexistente.

La ambigüedad del *Timeo* (y del Génesis) desaparece en Taciano, discípulo de Justino, quien es menos considerado que su maestro con los filósofos griegos, por lo cual no duda en afirmar que Dios no ordena la materia según un modelo, sino que crea tanto la materia como las formas.

> Nuestro Dios carece de origen en el tiempo, puesto que es el único sin principio y él es el principio de todas las cosas. Espíritu es este Dios que no penetra en la materia, y es el creador de los espíritus materiales y de las formas que existen en la misma.[57]

En cuanto a la creación de la materia, Taciano, contradiciendo la tesis platónica de la preexistencia, añade:

La materia, a diferencia de Dios, no carece de principio y, debido a ello, su poder tampoco es comparable al de Dios. La materia fue creada, y no es la criatura de ningún otro, ya que proviene del único creador de todas las cosas.[58]

Más adelante, Taciano aclara de forma más explícita la diferencia entre creación del mundo y génesis del *Logos*, que ya había sido argumentada por Justino. Para ello, recurre a dos comparaciones muy eficaces: el símil de la antorcha que enciende otras antorchas y el de la palabra que sale de la boca.

[El *Logos*] nace como medio de comunicación, no de amputación, porque si una cosa se separa de otra, queda desunida, mientras que cuanto se comunica para formar parte de un proyecto no priva de nada a aquel de donde procede. Del mismo modo que con una sola antorcha se encienden muchas antorchas y, por más que las otras hayan prendido, la llama de la primera antorcha no se debilita, así el *Logos*, procedente del poder del Padre, no priva de *Logos* a quien lo engendró. Yo, por ejemplo, estoy hablando y vosotros me escucháis; y, sin embargo, la transmisión de mi palabra no hace que yo me vea privado de la palabra.[59]

El concepto de creación a partir de la nada no queda aún del todo claro en otro apologista, Atenágoras (finales del siglo II). Basándose en el *Timeo* y en el Génesis, afirma que todas las cosas materiales «yacían como materia informe y como tierra inerte, mezcladas las más densas con las más ligeras», y añade que Dios «procedió para ser modelo y acto con respecto a las mismas».[60]

Mucho más comprensible resulta el concepto de creación en la obra de su contemporáneo Teófilo, como se deduce de las siguientes palabras:

Ellos [los profetas], sin excepción, nos han enseñado que Dios creó todas las cosas de la nada. Y, en efecto, nada coexistía con Dios, pero Él, que es por sí mismo, no necesita nada y es anterior al tiempo, quiso crear al hombre para que éste lo conociera, y antes preparó el universo para él.[61]

En el complejo panorama de la filosofía de los primeros siglos de la era cristiana, además de los filósofos cristianos y de aquellos que estos últimos

llamaban «paganos» (los representantes del platonismo medio), había otros pensadores, como los aristotélicos, los neopitagóricos y muchos más. También estaban los denominados «gnósticos», quienes, sustancialmente, eran filósofos cristianos, aunque creían poseer una forma peculiar de conocimiento (*gnosis*), que Dios concedía a unos pocos elegidos mediante una revelación privilegiada. La Iglesia cristiana y los filósofos fieles a la misma (Ireneo de Lyon, Hipólito de Roma, Eusebio de Cesarea) consideraban a los gnósticos herejes, es decir, seguidores parciales («herejía» deriva del griego *aireo*, «elegir una parte de la verdad») del cristianismo. Los gnósticos mantenían algunas teorías fundamentales, como la creación del mundo y la génesis de un *Logos* destinado a ser redentor del hombre, pero añadieron una serie de intermediarios, los llamados «eones», «arcontes» o ángeles, y concebían la creación como resultado de una lucha entre dos principios opuestos, el bien y el mal.

Basílides (activo en Egipto entre 120 y 150 d. C.), filósofo gnóstico que se proclamaba discípulo del apóstol Matías, adopta la tesis de la creación a partir de la nada, si bien habla de una doble creación: una es obra del Dios del Nuevo Testamento, al cual llama «no existente» porque es superior al ser, como la idea del bien de Platón; otra es obra del Dios del Antiguo Testamento, al cual denomina platónicamente Demiurgo. La primera creación está en una esfera trascendente respecto al mundo sensible y pertenece a un mundo inteligible; Basílides la califica también de «no existente» debido a su trascendencia. La segunda pertenece al mundo sensible, pero es obra de dos principios opuestos, indicados como el bien y el mal, o la luz y las tinieblas, los cuales, probablemente, deben identificarse con el Demiurgo y la materia.

Refiriéndose a la primera creación, Basílides se expresa con las siguientes palabras, citadas en la *Refutación* del cristiano Hipólito de Roma, texto escrito contra los herejes:

> El Dios que no existía [...], sin pensamiento, sin sensibilidad, sin voluntad, sin discernimiento, sin pasión, sin deseo, quiso crear [*poiesai*] el mundo. Y escribo «quiso» por decirlo de algún modo, pues, en realidad, carecía de voluntad, pensamiento, sensibilidad. Y el mundo no era el que se hizo y dividió después según su amplitud y diversidad [es decir, el mundo sensible], sino la semilla

del mundo. Y la semilla del mundo lo contenía todo en sí misma, como el grano de mostaza [...]. Así el Dios que no existía creó de la nada el mundo que no existía, dejando abajo la simiente que contenía toda la simiente del mundo [...]. Y, como no era posible decir que el no ser había nacido como emanación [*probole*] del Dios no existente (y Basílides rehúye y evita las substancias de las cosas nacidas por emanación), ¿qué emanación o fundamento material utilizó Dios para crear el mundo, del mismo modo que una araña se sirve de la tela y el hombre trabaja el bronce, la madera u otro material? Sin embargo, «dijo y se hizo», tal es, según los basilidianos, el significado de las palabras de Moisés: «Que exista la luz. Y la luz existió». ¿De dónde surgió la luz? De la nada. Y, en efecto, no está escrito de dónde surgió la luz, sino de dónde salía la voz que hablaba.[62]

Lo interesante de este pasaje es que, pese a referirse a la creación de un mundo trascendente, establece una neta distinción entre creación a partir de la nada y emanación de sí, y también entre creación de la nada y fabricación a partir de una materia preexistente. En el ámbito de la primera se crean una serie de entes, como el Intelecto, el *Logos*, el Pensamiento, el Conocimiento, el Poder y los Ángeles. Basílides identifica el Intelecto con Jesucristo, el cual se hizo hombre sólo en apariencia.[63]

Siguiendo los fragmentos citados en la *Refutación* de Hipólito, Basílides describe la segunda creación, la del mundo sensible, de este modo:

[El Demiurgo], considerándose señor, dueño y experto arquitecto, se dedicó a la creación del mundo parte por parte. Y, en primer lugar, no quiso estar solo, por lo que, con la materia subyacente, creó un hijo mucho más inteligente y poderoso que él. Todo esto lo preordenó el Dios no existente cuando dejó la simiente debajo [...]. Él, sabio Demiurgo, realizó toda la creación celeste, es decir, etérea, aunque lo ayudó y aconsejó el hijo nacido de él, mucho más sabio que el Demiurgo. Tal es, según Aristóteles, la entelequia del cuerpo natural orgánico, el alma que actúa con el cuerpo, sin la cual el cuerpo no puede hacer nada, más importante, excelente e inteligente que el cuerpo. El razonamiento que hizo antes Aristóteles sobre el alma y el cuerpo, Basílides lo explica trasladándolo al gran arconte [el Demiurgo] y su hijo.[64]

Así pues, el Demiurgo, además de crear a partir de una materia subyacente, crea un hijo, que luego resulta ser el alma, el alma del mundo. Aquí, a

pesar de la mención a Aristóteles, se propone el mismo esquema que en el *Timeo* de Platón, según el cual la materia, o, mejor dicho, el espacio con función de materia, preexiste al mundo, y la primera realidad creada por el Demiurgo es el alma del mundo.

Este mismo esquema se repite en otro gnóstico, Valentino (activo en Roma entre los años 140 y 160 d. C.), alejandrino de formación y falso discípulo de un discípulo de san Pablo. Siempre según el testimonio de Hipólito, describió en un salmo la disposición del mundo empezando por abajo (no por arriba, como Platón), y la interpretó de este modo:

> Según ellos, la carne es la materia suspendida en el alma del Demiurgo. El alma es transportada por el aire, es decir, el espíritu que se encuentra fuera del Pléroma [el mundo inteligible formado por Eones] transporta al Demiurgo. El aire está suspendido en el éter, es decir, el conocimiento exterior está suspendido en el Límite interior y en todo el Pléroma. Y del Abismo provienen los frutos, o sea, la emanación de Eones que proviene del Padre.[65]

Aquí observamos una singular mezcolanza de elementos platónicos (Demiurgo, materia, alma), pitagóricos (Límite, aunque Platón también lo menciona en el *Filebo*) y gnósticos (Pléroma, Eones, Abismo). El Abismo, que para los valentinianos es el primer Principio o Dios supremo, recuerda al Dios no existente de Basílides y, en cuanto tal, la idea del Bien de Platón. De todo ello puede inferirse que los gnósticos, lo mismo que los apologistas, intentaron reformular las teorías cristianas de la génesis del *Logos* y la creación del mundo sirviéndose de categorías extraídas de Platón.

Contra todas estas tesis se pronunció Plotino (205-270), a quien se considera el fundador del neoplatonismo, aunque su verdadera intención fue reinstaurar el platonismo ortodoxo. Polemizó explícitamente contra los gnósticos y, como observa E. Bréhier, incluyó a los cristianos en su polémica.[66] Plotino dedicó un tratado de las *Enéadas* (II, 9) a esta controversia, en el cual sostenía que la multiplicidad de entidades inmateriales admitidas por los gnósticos (los Eones) era excesiva, y que dichas entidades, o «hipóstasis», sólo son tres: el Uno, o principio supremo, identificable con el Bien del que habla Platón; el Intelecto (o Inteligencia), identificable con el Pensamiento de pensamiento del cual habla Aristóteles, o bien con el *Logos* y

sus objetos inteligibles (las ideas); y el Alma del mundo, de la que hablan tanto Platón como Aristóteles. El Intelecto «procede» necesariamente del Uno, según un proceso eterno en el cual el Uno le comunica una parte de sí mismo; y éste, a su vez, comunica una parte de sí al Alma, que «procede» necesaria y eternamente de él. Así lo describe Plotino:

> Es necesario que cada ser dé algo de sí mismo a otro, pues de otro modo el Bien no sería el Bien, y la Inteligencia no sería Inteligencia. Y el Alma tampoco sería la misma si, después del primer viviente, no hubiera una segunda vida que dura lo mismo que la primera. Es necesario que todos los seres se sucedan los unos a los otros mediante un proceso eterno, y se los considera engendrados porque proceden de otros seres. Éstos no fueron engendrados en un tiempo determinado, pero los que se consideran como tales fueron y serán siempre engendrados.[67]

Nos hallamos, pues, ante un proceso que no implica una creación a partir de una materia preexistente, ni una creación de la nada, sino una verdadera génesis a partir de la propia sustancia o esencia. Además, dicho proceso no se debe a una decisión o acto voluntario, sino que es ineludible y, como tal, eterno.

Del mismo modo, el Alma produce el mundo sensible a imagen del mundo inteligible, si bien Plotino designa este proceso con el verbo «hacer» (*poiein*), que a veces se traduce por «crear». Y es que el Alma no lo produce con vistas a un fin, es decir, reflexionando, ni mediante un acto de voluntad; lo hace en virtud de su propia naturaleza y, por lo tanto, lo produce eternamente y jamás lo destruirá.

> Si ésta [el Alma del mundo] lo produjera [el mundo de las cosas sensibles] con una reflexión, si el acto y el poder productivo no formaran parte de su naturaleza, ¿cómo habría producido este mundo? ¿Y cuándo lo destruirá? Y si se arrepiente de haberlo producido, ¿a qué espera? Si hasta ahora no ha cambiado de idea, ya no lo hará, porque, con el tiempo y la costumbre, cada vez apreciará más el mundo.[68]

Por una parte, el Alma del mundo se asemeja al Demiurgo de Platón, ya que produce el mundo sensible contemplando el modelo inteligible, cons-

tituido por el mundo de las ideas; por otra, en cambio, difiere del mismo, pues no produce el mundo mediante una decisión y en un determinado momento, sino que lo genera por su propia naturaleza, partiendo de sí misma y para siempre.

Para Plotino, el mundo sensible, en cuanto imagen del mundo inteligible, es bueno; por ello critica a quienes lo consideran malo (gnósticos, cristianos herejes e incluso algunos cristianos ortodoxos):

> Ellos, al despreciar el mundo creado y esta tierra, dicen que, para ellos, existe una tierra nueva a la cual se irán. Y dicen que ésta es la razón del mundo. ¿Qué tendrá de odioso para ellos el modelo de un mundo? ¿De dónde procede este modelo? Según ellos, el Creador (*poiesas*) lo produce tras haberse inclinado hacia lo inferior.[69]

La expresión «tierra nueva» aparece en el Apocalipsis (21, 1), un libro que los cristianos consideran canónico, lo cual demuestra que el blanco de Plotino no son los gnósticos, sino el cristianismo en general, ya sea ortodoxo o herético. A la nueva religión que se difundía por el Imperio romano y que, cuarenta años después de su muerte, se convertiría en la religión del emperador Constantino, Plotino contrapone el pensamiento de los principales filósofos griegos, especialmente Platón, al cual reinterpreta a través de Aristóteles y, sobre todo, con la voluntad de satisfacer una exigencia religiosa introducida por la Biblia: hacer derivar la realidad de un único principio, ya no mediante una decisión tomada en el tiempo, sino mediante un proceso ineludible y eterno.

A este respecto, Plotino escribe:

> Ellos [los cristianos ortodoxos y herejes] inventan todo esto como si nunca hubieran entrado en contacto con la antigua cultura helénica, cuando los griegos tenían ideas claras y hablaban con sencillez del ascenso que, poco a poco, conduce el alma desde la caverna hacia una contemplación cada vez más verdadera. Ellos, en general, toman algunos temas de Platón, pero todas las novedades que añaden con el fin de crear una filosofía original son invenciones que faltan a la verdad [...]. En cuanto a la pluralidad de los Inteligibles, el Ser, la Inteligencia y el Demiurgo distinto del alma, retoman el pasaje del *Timeo* de Platón donde se dice: «la Inteligencia ve las ideas que están en la esencia del

> viviente, y el Creador pensó que el mundo debía contener otras tantas ideas» [*Timeo*, 39e]. Pero no lo comprenden [...], y creen que, para Platón, la Inteligencia es el propio Demiurgo, con lo cual demuestran no saber qué es el Demiurgo. En general, ellos se engañan en el concepto de creación y en muchas otras cosas, e interpretan en el peor sentido las teorías de Platón, como si hubieran investigado la naturaleza inteligible y a los otros hombres divinos.[70]

Aquí Plotino da la vuelta a la acusación que judíos y cristianos hacen a los filósofos griegos de haber robado de la Biblia la idea de creación, y acusa, a su vez, a los creacionistas de haber extraído la idea de creación de Platón, así como de haberla interpretado mal. La mala interpretación consiste, en primer lugar, en identificar al Demiurgo con el Intelecto, cuando, según Plotino, debe identificarse con el Alma del mundo; en segundo lugar, en creer que el Demiurgo creó el mundo tras una decisión y que, por tanto, el mundo tuvo un inicio.

Para Plotino, el mundo sensible es una obra perfecta por ser imagen del mundo inteligible, y hay que hablar de dicha imagen con el debido respeto:

> Es necesario que no sea obra de reflexión o de artificio, porque lo inteligible no puede ser el último término de la realidad, y debe actuar de dos modos: dentro y fuera de sí. Por eso es necesario que exista algo fuera de él, si no, sería la cosa más imponente de todas. Un maravilloso poder circula allí abajo, por eso él actúa. Y si existe un mundo superior a éste, ¿cuál es? Si es necesario que exista un mundo sensible, y no es otro que éste, éste es el que conserva la imagen de lo inteligible.[71]

Como puede verse, el autor defiende la eternidad y la necesidad del mundo sensible con expresiones similares a las utilizadas por Aristóteles en el diálogo *Sobre la filosofía*, citadas por Filón en su obra *Sobre la eternidad del mundo*. El mundo no puede ser obra de una decisión nueva, de un artificio, sino que desciende de la naturaleza de la realidad inteligible, que no puede dejar de producirlo y, por lo tanto, lo produce desde y para siempre.

La crítica de Plotino al creacionismo prosigue largamente y con otros argumentos, pero a nosotros nos interesa aclarar el verdadero significado del proceso gracias al cual, según este filósofo, la realidad desciende del Uno. En este sentido, se habla con frecuencia de «emanación», término

presente en la obra de Basílides que Plotino descarta y no utiliza. El concepto de emanación queda sugerido en los ejemplos aducidos por Plotino para ilustrar el proceso en cuestión: la metáfora del manantial único e inagotable del que surgen todos los ríos, la del árbol cuya vida surge de las raíces y se extiende por todas las ramas,[72] o la célebre imagen del círculo luminoso que difunde todos los rayos de luz.[73] En otros pasajes, el autor describe el proceso con mayor detalle, como cuando afirma que el Uno «es perfecto, porque nada busca, nada posee y no tiene necesidad de nada; y, por así decirlo, se desborda [*ypererrye*], y su sobreabundancia genera otra cosa».[74] O también en el siguiente fragmento:

> El proceso [*proeisin*] se desarrolla, pues, del primer al último grado, mientras se deja a cada uno de ellos en su propia sede y el producto de la génesis ocupa otro lugar, el inferior.[75]

Como puede verse, se trata de un proceso totalmente involuntario e ineludible, en el cual el engendrador vierte parte de sí mismo en el engendrado, engendrándolo a partir de sí mismo. Por otro lado, cada engendrado es inferior a su engendrador, ya que, en su esencia, sólo posee una parte de este último y, por tanto, todo el proceso se realiza mediante una serie de grados del ser, cada vez más bajos, primero en el mundo inteligible y luego en el mundo sensible. En los grados más bajos, el ser se consume hasta perder su positividad, hasta convertirse en no-ser; y esta carencia de ser, para Plotino, es la materia.[76]

El filósofo subraya que la actividad con la cual el Uno lo engendra todo no responde a ningún tipo de necesidad:

> Si, entre todos los seres, Él es el más dotado y autosuficiente, es porque Él no tiene necesidad de nada en absoluto [...]. Quien es principio no necesita las cosas que vienen después de él, ya que el principio de todo no tiene necesidad de ese todo.[77]

Este hecho, junto a la completa superioridad del Uno con respecto a todas las cosas, indujo a algunos estudiosos a afirmar que, para Plotino, el Uno es absolutamente trascendente. Ello es cierto si se entiende por trascenden-

cia la superioridad absoluta; pero, puesto que el proceso de la génesis es ineludible, debe admitirse que todo lo engendrado por el Uno existe necesariamente y, puesto que la necesidad no admite grados, todo lo engendrado por el Uno se caracteriza por la misma necesidad que caracteriza al Uno. En consecuencia, el Uno, que no puede dejar de engendrar, no puede estar sin aquello que engendra. Y, en este sentido, no es trascendente, es decir, no es independiente ni está separado del resto. Lo mismo puede decirse del Uno que teorizaron los otros neoplatónicos de la Antigüedad: Porfirio (nacido en 232 o 233 y muerto a principios del siglo IV), Jámblico (muerto hacia 326) y Proclo (412-485).

Así pues, el pensamiento antiguo lega a la historia posterior una gran disyuntiva acerca del origen del universo: creación o emanación (o proceso, o derivación). La creación, como acto voluntario y libre de un Dios personal, que piensa y desea, no es un proceso ineludible, no imprime un carácter necesario en lo que se crea, sino contingente. Existe una neta distinción entre creador y criatura, pues uno es necesario y la otra, contingente. En cambio, la emanación, como acto inconsciente e involuntario de un principio impersonal, que no piensa ni desea, es un proceso necesario, e imprime en lo que emana un carácter necesario igual al que posee el principio.

Sin lugar a dudas, la emanación es la expresión de una visión mucho más filosófica, más racional, según la cual todo sucede de modo espontáneo y natural, sin intervenciones externas. La creación, por el contrario, es la expresión de una concepción más antropomórfica y, como tal, más mitológica.

Sin embargo, la creación salvaguarda la trascendencia, lo absoluto de lo divino, mientras que la emanación la pone en entredicho. Los filósofos tardoantiguos y cristianos posteriores al neoplatonismo, como san Agustín en Occidente, Dionisio Areopagita en Oriente y, más tarde, los pensadores medievales, tanto cristianos como musulmanes, se verán en la dificultad de tener que conciliar la influencia del neoplatonismo, presente en todos, con la adhesión al principio creacionista de la Biblia, también presente en todos.

II
¿QUÉ ES EL SER?[1]

«¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta acerca de qué entendemos por "ente"? En absoluto. Por tanto, debemos plantearnos de nuevo el problema del sentido del ser, pero ¿nos sentimos perplejos por el hecho de no comprender la expresión "ser"? En absoluto. Por tanto, debemos empezar despertando la comprensión del sentido de este problema».[2] Así se expresa Martin Heidegger antes de iniciar una de las obras más notorias de la filosofía del siglo XX. El pensador alemán señala que la cuestión del ser dejó de suscitar interrogantes hace mucho tiempo. El concepto de ser está tan extendido en nuestros pensamientos y discursos que resulta vago e indeterminado. «Yo *soy* así», «Esta casa *es* bonita», «*Es* un hombre quien está delante de la puerta» son solamente algunos ejemplos entre las infinitas posibilidades en las que aparece el verbo ser, ora conjugado en primera, ora en tercera persona. Hasta aquí, la cuestión no tiene nada de particular: no podemos dejar de utilizar dicho término para describir lo que vemos en el exterior o lo que sentimos en nuestro fuero interno. No obstante, en cuanto observamos nuestros enunciados desde fuera, asoman a nuestra mente muchos interrogantes. Por ejemplo: el ser, en sí mismo, ¿qué es? ¿La palabra «ser», más allá del lenguaje, a qué se refiere? Cuando decimos que una casa *no* es una bicicleta, ¿estamos aludiendo al no ser? Y hay más: lo que vemos cambia de aspecto con el tiempo, o según el punto de vista desde el cual lo contemplamos, pero, pese a ello, decimos que *es* todo cuanto percibimos con nuestros sentidos. ¿Entonces la palabra «ser» indica algo que permanece idéntico o algo que cambia en el tiempo? ¿Una manzana que existe de modo concreto, que primero madura y luego se marchita, *es* más o menos que la idea de manzana, la cual permanece siempre igual a sí misma?

La filosofía griega fue la primera forma de cultura que tematizó explícitamente el ser, inaugurando así un tipo de reflexión que, en la edad moderna, se denominó «ontología» (del griego *on*, «ser», y *logos*, «estudio, discurso acerca de»).[3] El primer filósofo que trató el tema del ser fue Parménides, si bien no lo consideraba un verdadero problema. En su opinión, el ser es la única posibilidad que se le ofrece al pensamiento y al discurso humano; el pensar y el decir son necesariamente pensar y decir el ser. Por esta razón, Parménides sostiene que no es correcto hablar de «regiones del ser», puesto que el ser es la única realidad existente, homogénea, individida e igual en todas sus partes.

Los filósofos griegos inmediatamente posteriores a Parménides y anteriores a Platón comparten la concepción parmenídea del ser, y hacen hincapié en la unidad e inmutabilidad del mismo (Zenón); o le atribuyen un carácter material (Meliso); o bien rompen la unidad del ser, aunque conservan la homogeneidad e inmutabilidad de sus partes, ya sean éstas los cuatro elementos (Empédocles), las semillas de todas las cosas (Anaxágoras) o los átomos (Leucipo y Demócrito). En cambio, Gorgias rechaza la concepción de Parménides, pues niega que pensamiento y discurso tengan por objeto al ser, y hace del *logos* una realidad absoluta, capaz de tomar la apariencia de ser y de suplantarlo.

Platón es el primero en distinguir varias regiones del ser; mejor dicho, distingue entre el ser pleno, completo, absoluto y el ser relativo, incompleto e imperfecto. Más en general, introduce una distinción de grados, afirmando que existen distintos niveles de ser (más o menos perfectos), jerárquicamente dispuestos entre los dos extremos representados por el ser pleno y la nada absoluta. Aristóteles también aborda la cuestión del ser: «aquello que, antaño como ahora, siempre se ha buscado y ha sido discutido, es decir, qué es el ser».[4] Con esta formulación, reconoce que la misma pregunta que se planteó en el pasado sigue planteándose en su época. Con todo, no distingue varios grados, sino varios sentidos del ser, los cuales corresponden a varias regiones constituidas por tipos de seres distintos entre sí, aunque siempre dependientes unos de otros. Después de Aristóteles, y a excepción de los estoicos, en la filosofía griega se produjo un retorno a la concepción platónica del ser, la cual, a través del platonismo medio y el neoplatonismo, se impuso entre los filósofos de las grandes religiones mo-

noteístas, el judaísmo (Filón), el cristianismo (san Agustín y, más tarde, la escolástica medieval) y el islamismo (la filosofía árabe medieval).

PARMÉNIDES Y GORGIAS: EL DESCUBRIMIENTO DEL SER Y SU NEGACIÓN

En un poema del que se conservan numerosos fragmentos, Parménides relata un viaje en busca de la verdad que él mismo realizó guiado por la divinidad. Tras cruzar el umbral que separa el dominio de la luz del de las tinieblas, la voz de una «diosa» —identificada con Mnemósine (la Memoria) por algunos estudiosos y por otros, con la Necesidad— indica a Parménides que, en realidad, sólo hay dos «caminos» o posibilidades abiertas al pensamiento: uno consiste en pensar «que es [*estin*] y que es imposible que no sea», el otro consiste en pensar «que no es [*oyk estin*] y que necesariamente tiene que no ser». A continuación, la diosa añade que el primer camino es el de la verdad, y que debemos persuadirnos de ello, mientras que el segundo es impracticable, porque «no puedes pensar en lo que no es [*to me eon*], ni puedes expresarlo».[5]

Probablemente, al identificar el primer camino, o camino de la verdad, con el hecho de pensar «que es», Parménides se refería a todos los pensamientos expresados mediante afirmaciones verdaderas, con el verbo ser tanto en posición de cópula como de predicado. Sería un anacronismo suponer que el filósofo tenía ya clara la diferencia entre cópula y predicado, o la diferencia entre predicado atributivo, predicado existencial y predicado veritativo. Además, tal como se infiere del motivo por el cual consideraba impracticable el segundo camino, Parménides creía que tales pensamientos o afirmaciones pensaban o decían «el ser» (*to eon*). De este modo, la cópula o el predicado «es» indicaban un objeto existente en sí mismo, es decir, una realidad objetiva, la cual, a su vez, era sujeto del verbo ser.

Ello se ve claramente en un fragmento sucesivo, donde Parménides afirma:

> Es necesario decir esto y pensar esto: que el ser es [*eon emmenai*], puesto que [sólo] es posible que [el ser] sea, mientras que no es posible que la nada [sea].[6]

Aquí el pensar y el decir «que es» se convierte en pensar y decir «que el ser es», donde el «ser» o «ente» es aquello que es, el sujeto del cual se afirma el ser entendido como verbo. Y debe pensarse y decirse que el ser es debido a la imposibilidad de pensar y decir la nada o no-ente. El argumento se confirma en otro fragmento, famoso porque Platón y Aristóteles lo citan literalmente: «y, en efecto, nunca domarás esto: que los no-entes sean».[7] No está claro qué significa aquí «domar»; puede significar «imponer por la fuerza», pero también «hacer que sea aceptable». En cualquier caso, el significado general de la frase es que resulta imposible que los no-entes sean.

Si nos preguntamos qué razón indujo a Parménides a considerar el verbo «ser» como único verbo capaz de expresar la verdad, y a concebir el ser como único objeto posible del pensamiento, tal vez la respuesta estribe en el hecho de que, en griego, dicho verbo es el único capaz de expresar, como predicado y como cópula, todas las verdades. Más tarde, Aristóteles dirá que expresiones como «el hombre anda» o «el hombre corta» son perfectamente equivalentes a expresiones como «el hombre es andante» o «el hombre es cortante».[8] Y Parménides ya debía conocer la función de «vicario universal» de todos los verbos propia del verbo ser.

Parménides, pues, descubre que el verdadero pensar y el verdadero decir siempre son un pensar y un decir el ser, pero lo más llamativo de su teoría es otra afirmación, surgida como consecuencia directa de la anterior: la verdad del pensar y el decir es siempre y sólo una verdad necesaria, ya que el pensar y el decir el ser enuncian el estado de las cosas y, por añadidura, nos informan de que éstas no pueden ser de otro modo. Ya hemos visto que para el filósofo de Elea el primer camino, el único verdadero y transitable para el pensamiento, consiste, además de en pensar «que es», en pensar «que es imposible que no sea». Ahora bien, si este pensar se expresa con la fórmula «el ser es» (como en el citado fragmento 6), dicha frase, según la declaración precedente, también significa que «el ser es imposible que no sea», o, dicho de otro modo, que es necesariamente. En definitiva, Parménides, en el momento en que descubre el ser, lo concibe como un ser necesario, ya se trate del ser copulativo o del existencial o veritativo.

No está claro qué razón indujo a Parménides a pensar que el ser es necesario, que es imposible que no sea. Algunos piensan que ello se debe al hecho de que, en griego, lo mismo que en las otras lenguas indoeuropeas,

el verbo «ser» posee un significado (tal vez surgido de una contaminación entre sus raíces) que se puede sintetizar en torno a la idea de «presencia que perdura» o «permanencia», por lo cual se opone al devenir.[9] Es posible que, al hablar de «verdad», y al contraponer la verdad a la opinión, Parménides estuviera pensando en la ciencia (*episteme*), entendida como conocimiento de verdades necesarias. Tal idea se le pudo ocurrir gracias al ejemplo de la única ciencia plenamente desarrollada en la cultura de su época: la geometría.

En cualquier caso, esta concepción tiene importantes consecuencias, que hacen del pensamiento de Parménides una filosofía distinta a cualquier otra. El ser del que habla es un ser eterno, del cual no puede decirse que era ni que será, sino sólo que «es ahora», en un presente intemporal. Además, el ser no es engendrado ni se corrompe, porque debería engendrarse a partir del no ser o corromperse en el no ser, el cual, en verdad, no es. Dicho ser es «uno», «continuo» (sin intervalos), «homogéneo» (todo igual), «compacto», «inmóvil», «permanente» (siempre igual a sí mismo), «finito» (en el sentido de perfecto, pues no le falta nada) y «semejante a la masa de una esfera redonda».[10]

Es fácil comprender que, debido a las características mencionadas, el ser de Parménides fuera considerado una especie de Dios, único y eterno, similar al de las religiones monoteístas (tal como creía Jenófanes, maestro y amigo de Parménides), aunque con una diferencia: para Parménides, junto a este Dios no existe nada más y, por lo tanto, en cierto sentido, todo es Dios. Según este filósofo, el mundo de la multiplicidad y del devenir, que podemos experimentar a través de los sentidos, no es objeto de verdadero conocimiento, sino sólo de opinión (*doxa*), lo cual implica una falta total de verdad y de realidad. Y el mundo sensible es mera apariencia, como afirma en la segunda parte de su poema, donde da una compleja explicación en la que alude a dos principios opuestos, la luz y las tinieblas.

Zenón, discípulo de Parménides, intentará demostrar mediante los famosos argumentos de Aquiles y la tortuga, la flecha, el estadio, etc., que el movimiento no existe, y que tampoco existe la multiplicidad. La conclusión es que todas las cosas se reducen a una sola, el ser inmóvil y único. Otro discípulo de Parménides, Meliso, interpretará la eternidad del ser de su maestro como duración en un tiempo infinito, a lo cual añadirá la infi-

nitud del espacio, que lo llevará a considerar a dicho ser como material. Por eso Aristóteles dirá que el ser de Parménides es «uno según la noción», es decir, que tiene un único significado pero no es material, mientras que el ser de Meliso es «uno según la materia», o sea, que es una única masa de materia.[11] En ninguna de estas teorías es oportuno hablar de «regiones» del ser, y si buscamos una respuesta a la pregunta «¿Qué es el ser», formulada por Aristóteles, la respuesta será la siguiente: «El ser es una sola cosa, es el ser mismo».

En el ámbito de la filosofía anterior a Platón, a la concepción parmenídea del ser único, homogéneo y todo igual se opone la negación radical del ser, de su capacidad para ser pensado y dicho; tal es la postura defendida por Gorgias. En su tratado *Sobre la naturaleza o sobre el no ser*, sostiene tres famosas tesis en las que contradice a Parménides: 1) El ser no es. 2) Y aunque fuera, no se podría pensar en él. 3) Y aunque se pudiera pensar en él, no podría decirse o comunicarse.

El testimonio más antiguo del pensamiento de Gorgias se halla en el tratado atribuido a Aristóteles *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias*, donde se dice que este último, para sostener la tesis del ser, recurrió a varios argumentos, extraídos en gran parte de filósofos precedentes, los cuales consistían en mostrar las contradicciones existentes entre las distintas concepciones del ser establecidas por sus predecesores. Con todo, antes de esgrimir dichos argumentos, Gorgias ya había formulado su propia demostración de la tesis:

> Si el no ser es no ser, entonces el no ente no será menos que el ente, porque el no ente es no ente y el ente es ente, de modo que el hecho de que las cosas sean no será más que el hecho de que éstas no sean.[12]

En otras palabras: si el no ser no es menos que el ser, entonces tiene el mismo valor por el cual el ser es; y, puesto que el ser es lo opuesto al no ser, si el no ser es, entonces el ser no es, tal como Gorgias quería demostrar.

Como puede verse, la argumentación de Gorgias parte de las premisas establecidas por Parménides: el ser es ser, y el no ser es no ser, y ser y no ser son opuestos entre sí. Su argumento consiste en evidenciar que su mera identidad no confiere al ser ninguna superioridad con respecto al no ser, ya

que posee el mismo valor que el otro y, por tanto, permite la identificación entre los dos opuestos, justo lo que Parménides deseaba evitar. Es curioso ver cómo esta argumentación coincide con la que incluye Hegel en su *Lógica*, donde dice que el ser y el no ser se identifican por igual. Además, Hegel indica la razón de dicha identificación, que es la total indeterminación del concepto de ser, lo cual equivale a la completa indistinción de sus significados.

Parménides, al igual que Gorgias, no establece ninguna distinción entre los distintos significados que pueden corresponder al ser y al no ser, lo cual hace que Gorgias confunda el significado copulativo con el existencial y, por consiguiente, extraiga la conclusión de que, si el no ser es no ser, significa que es algo y, por tanto, que existe. El primero en detectar este error fue Aristóteles, gracias a su teoría de la distinción entre los significados del ser. Así, aludiendo probablemente a Gorgias, observará:

> [...] el ser algo [*to einai ti*] y el ser [puro y simple] no son lo mismo, pues no es cierto que si el no ser es algo, este [*kai estin haplos*], simplemente, es.[13]

Gorgias, para demostrar su segunda tesis, según la cual el ser no puede pensarse, afirma lo siguiente: se puede pensar en lo que no es, como, por ejemplo, en Escila o la Quimera, en las cuales pensamos, aun cuando no son. Y lo que es, al ser lo opuesto de lo que no es, debe tener propiedades opuestas; por tanto, si podemos pensar en lo que no es, no podemos pensar en lo que es.[14] La misma demostración se encuentra en el *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias*, expresada como sigue: si sólo puede pensarse el ser, entonces todo lo que puede pensarse debe ser, incluido el no ser. Por ejemplo, si podemos pensar en una carrera de caballos sobre la superficie del mar, ésta debería ser; pero, por el contrario, es algo manifiestamente falso, o sea, no es.[15] Así, según Gorgias, la tesis de Parménides, que identifica al ser con lo que puede pensarse, nos conduce a negar la existencia de lo falso, lo cual es absurdo. En consecuencia, no es cierto que sólo el ser puede pensarse.

Gorgias demuestra la tercera tesis —«el ser no puede decirse o comunicarse»— mediante la siguiente observación: las palabras no comunican las cosas, porque las palabras también son cosas y, como tales, son distin-

tas a las cosas que deberían comunicar. Por ejemplo, la palabra que debería comunicar un color es distinta al color, porque éste se ve, mientras que aquélla se oye. Por tanto, los hombres no pueden comunicarse entre ellos las cosas que perciben.[16] Es evidente que Gorgias ignora, o pasa por alto deliberadamente, el carácter semántico de las palabras, su capacidad de significar cosas distintas a sí mismas. Ello lo induce a hacer del lenguaje, del discurso (*logos*), una realidad encerrada en sí misma, que no alude a nada más y que, por tanto, posee un valor absoluto, como se infiere de la famosa argumentación incluida en el *Encomio a Helena*. Según dicho argumento, Helena de Troya no es culpable de abandonar a su marido, ya que fue seducida por las palabras de Paris. Así define Gorgias el poder del discurso:

> La palabra es un gran dominador [*dynastes megas*], que, con un cuerpo muy pequeño, realiza las hazañas más divinas.[17]

Esta teoría del *logos* explica la gran importancia que concedía Gorgias a la retórica o arte de pronunciar discursos. Éstos no comunican el ser, sino que, por así decirlo, lo crean y, por consiguiente, lo suplantan. Tal como han señalado algunos estudiosos, si Parménides creó la ontología, Gorgias la sustituyó por la «logología».[18]

PLATÓN: LAS REGIONES DEL SER

Platón, lo mismo que Parménides, define al ser propiamente dicho como aquello que no cambia y es siempre igual a sí mismo. Sólo que Platón introduce en su concepción del ser dos importantes novedades con respecto a la tesis de su antecesor: el ser en sentido propio, pese a ser inmutable, no es uno, sino múltiple, pues está constituido por una multiplicidad de entes distintos entre sí. Además, aquello que no es en sentido propio, es decir, lo que cambia y deviene, no es nada o simple apariencia, como sostenía Parménides, sino que también es ser, aunque de un grado inferior. En sus diálogos de madurez, donde expone la denominada teoría de las ideas, Platón divide al ser en dos regiones: 1) la región del ser inmutable, que es por sí

mismo, 2) la región del ser mutable, que sólo «es» gracias a su relación con el primero.

Platón concibe al ser en sentido propio como inmutable y, al mismo tiempo, como múltiple, porque no lo considera únicamente un ser puro y simple, sin ulteriores especificaciones, sino un «ser algo» (*einai ti*), como, por ejemplo, ser bello, ser bueno, etc. Ahora bien, lo que es bello puede ser bello siempre, pero también puede ser bello en un momento y no serlo en otro; y, según este filósofo, sólo el primero de estos entes es verdaderamente bello, y constituye «lo bello en sí» (*auto to kalon*), lo que en verdad puede llamarse bello. Para Platón, una cosa es lo que es sólo cuando lo es siempre y puede reconocerse como tal de forma segura; por el contrario, lo que nunca es del mismo modo no se puede decir que sea verdaderamente lo que es, ni puede tenerse un conocimiento seguro y estable de ello.[19]

Platón denomina las cosas que son siempre lo que son —«lo bello en sí», «lo bueno en sí», «lo justo en sí»— «ideas», y éstas forman la *ousia*, sustantivo abstracto que deriva del participio presente del verbo *einai* («ser»), traducible por «esencia», «sustancia» o «realidad». Platón afirma que dichas cosas «son lo más posible» (*einai hos oion te malista*), o sea, que son, que poseen la característica de la cual son expresión en el grado más alto o de forma perfecta.[20] Así, por ejemplo, «lo bello en sí» es lo más bello posible, es bello en el grado máximo. Y lo es respecto a aquello que, aun siendo bello, no es lo bello en sí y sólo es bello en un grado inferior. Esto último es lo bello mutable, el conjunto de las cosas existentes en el mundo sensible que ora adquieren, ora pierden su belleza, sin poseerla de forma plena.

De modo que, según Platón, existen «dos clases de entes» (*duo eide ton onton*), una invisible y otra visible. La primera corresponde al ejemplo de «lo bello en sí», o bien de «la realidad misma [*aute he ousia*], de la cual extraemos el discurso del ser [*logon... tou einai*]», definiendo de forma estable «lo que es cada cosa en sí misma» (*auto hekaston ho esti*). La segunda es «cada una de las muchas cosas bellas, hombres, caballos, vestiduras y demás», que tienen el mismo nombre que las primeras y se perciben a través de los sentidos.[21]

Platón explica la relación entre ambos tipos de cosas mediante el concepto de «participación» (*methexis*), «presencia» (*parousia*) o «comunión»

(*koinonia*), y afirma que «si existe otra cosa bella fuera de lo bello en sí, sólo es bella porque participa [*metechei*] de lo bello en sí», y que «lo único que la convierte en bella es la presencia y comunión con lo bello en sí».[22] No está claro qué significa exactamente aquí «participar»; probablemente, tomar parte en algo, o tener en sí una parte de algo, o tener algo en común con algo. Con todo, sí queda claro que las cosas sensibles poseen determinados rasgos porque, en cierto sentido, los reciben, o reciben una parte de ellos, de las ideas, las cuales poseen dichos rasgos en grado perfecto y superior. No obstante, la diferencia que se establece a partir de la participación es una diferencia de grado, no de calidad; por ejemplo, lo bello en sí presenta el grado máximo de belleza, y eso es lo que lo distingue de las cosas bellas perceptibles con los sentidos, cuyo grado de belleza es inferior.

En otras obras, Platón explica la relación entre las ideas y las realidades sensibles mediante el concepto de «imitación» (*mimesis*). Por ejemplo, en el *Timeo*, distingue «aquello que siempre es y nunca deviene», o sea, el mundo de las ideas, de «aquello que siempre deviene y nunca es», es decir, «aquello que se engendra y corrompe», el mundo sensible, y afirma que lo primero constituye el modelo (*paradeigma*) que utilizó el Demiurgo para crear lo segundo, de modo que el mundo sensible es la imagen (*eikon*) del mundo de las ideas.[23] No se observan muchas diferencias entre la participación y la imitación, pues la imagen participa del modelo, en el sentido de que posee los mismos rasgos que el modelo presenta en grado máximo, sólo que en un grado inferior.

La diferencia entre las dos clases de ser se expone de forma más clara en la *República*, donde Platón se refiere al conjunto de las ideas con la expresión «lo que es plenamente» (*pantelos on*), o «lo que es puramente» (*eilikrinos on*), y añade que ello es «plenamente cognoscible» (*pantelos gnoston*), es decir, que es objeto de ciencia (*episteme*). Además, lo contrapone a «lo que no es en absoluto» (*to medamei on*), al no ser, el cual es «totalmente incognoscible» (*pantei agnoston*). En cuanto a las cosas sensibles, éstas son algo intermedio (*metaxy*) entre el ser pleno y el no ser, y son objeto de opinión (*doxa*), de un conocimiento intermedio entre la ciencia y la ignorancia.[24] Así pues, con respecto a Parménides, Platón, en cierto modo, revaloriza el mundo sensible, pues lo concibe como una especie de estadio intermedio entre el ser y el no ser y lo distingue de este último. En cambio, coincide

con Parménides al considerar al ser como único objeto de ciencia, de conocimiento necesariamente verdadero, y al juzgar el mundo sensible como objeto de opinión, de un conocimiento que tanto puede ser verdadero como falso.

¿A qué se debe la tesis platónica (y antes de ella, la parmenídea) de la inmutabilidad del ser? Muy probablemente, dicha tesis parte de la concepción de ciencia como *episteme*. La ciencia es conocimiento de relaciones inmutables, de las cuales puede decirse que «son», aunque no tendría sentido decir que «eran» o que «serán». Por ejemplo, el teorema de Pitágoras afirma que, en un triángulo rectángulo, el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los catetos, y no tendría sentido decir que «era» igual o que lo «será»; debe decirse que lo «es», y que no puede dejar de serlo, tal como nos mostraba la diosa de Parménides en el primer camino.

Platón, en la *República*, no se limita a distinguir entre dos clases de ser, sino que también alude a algo que está «por encima del ser»: la idea del bien, «el mayor objeto de conocimiento» (*megiston mathema*) para los filósofos, que, con respecto a las ideas, desempeña las mismas funciones que el sol con respecto a las realidades sensibles.

> Para las realidades conocidas, el hecho de ser conocidas deriva del Bien, así como su ser y su esencia [*to einai te kai ten ousian*], pues el Bien no es una *ousia*, sino algo que va más allá de la *ousia*, que la supera en Antigüedad y poder.[25]

La idea del bien no es sólo una idea, es el principio de todas las ideas, la causa de su existir (*einai*); por eso, si las ideas son el ser, la idea del bien se halla por encima del ser, en el sentido de que es más que el ser. A continuación, Platón declara explícitamente que es «el principio de todo» (*ten tou pantos archen*), es decir, no sólo el principio de las ideas, sino también el principio de las realidades sensibles. Y, si las ideas son la causa de las cosas sensibles, la idea del bien, que es la causa de todas las ideas, también es causa de las realidades sensibles. Pese a ello, la idea del bien no deja de ser una idea, la cual posee en grado máximo la propiedad que la convierte en causa de otras cosas, y, por tanto, su diferencia con respecto a los otros seres sigue siendo una diferencia de grado.

En el *Timeo*, Platón alude a una «tercera clase» (*triton genos*) de ser, que

está fuera del mundo de las ideas y del mundo de las cosas; se trata del «receptáculo» (*hypodoche*) que contiene todo cuanto se engendra, del «espacio» (*chora*) que alberga las realidades sensibles.[26] Dicha realidad «es siempre», lo mismo que los modelos inteligibles de las cosas,[27] sólo que resulta «difícil y oscura», y no se percibe a través de los sentidos, sino de un «razonamiento impuro», por lo cual es mejor no precisar cuál es su tipo de realidad.

El diálogo en el cual Platón tematiza de modo más explícito la cuestión del ser es el *Sofista*, que por eso se conoce tradicionalmente con el título *Del ser*. En esta obra, el autor se remonta a la crítica que Gorgias dirigió a Parménides. Como se recordará, Gorgias sostenía que el ser no es, y que no puede pensarse ni decirse, contradiciendo el férreo principio establecido por Parménides, según el cual el ser puede pensarse y decirse. En su contraposición a Gorgias, Platón aporta modificaciones significativas a la tesis de Parménides, lo cual induce al protagonista del diálogo, natural de Elea e hijo ideal de Parménides, a hablar de «parricidio». La última y concluyente definición del «sofista», incluida en la primera parte del diálogo platónico, es la de «creador de apariencias», de prestidigitador capaz de hacer que aparezca lo que no es.[28] Pero ¿cómo es posible que el sofista produzca algo falso, si lo que no es no existe? Para enfrentarse a Gorgias es necesario admitir la existencia de lo falso, de un discurso en el que se piensa y dice aquello que no es. Y, en efecto, la propia existencia del sofista atestigua la posibilidad de tal discurso. Por eso el eleático dice que, «para defendernos», debemos infringir la prohibición de Parménides, lo cual equivale a llevar a cabo un parricidio, a «imponer por la fuerza que el no ser, en cierto sentido [*kata ti*], es, y que el ser, en cierto sentido [*pei*], no es».[29]

En primer lugar, para demostrar que todo ello es posible, es necesario analizar qué es el ser, ver cómo definió la filosofía precedente «cuántos y cuáles son los entes». En cuanto a la primera cuestión, es decir, cuántos son los entes, Platón expone y critica tanto la postura de los monistas (los eléatas) como la de los dualistas (quienes reducen todas las cosas a dos contrarios), y manifiesta su preferencia por la postura de los pluralistas (Empédocles). Respecto a la segunda cuestión, el filósofo expone y critica tanto la postura de los «amigos de las ideas», quienes conciben al ser incorpóreo e inmóvil, como la de los «hijos de la tierra», quienes lo conciben corpóreo y móvil.

Platón se opone a los «amigos de las ideas» y los «hijos de la tierra» con su concepción del ser, al cual define como aquello que posee el poder de obrar y de sufrir. Tal concepción implica que los cuerpos, para poder actuar, deben tener alma, la cual es incorpórea, y que las ideas, para poder ser conocidas, deben presuponer la existencia de un alma, la cual es móvil. Por tanto, Platón concluye que «en lo que es plenamente [*to pantelos onti*] deben estar presentes el pensamiento, porque las ideas deben poder ser conocidas, la vida, porque el pensamiento es una forma de vida, y el movimiento, porque la vida es una forma de movimiento. Dicho de otro modo: debe estar presente el alma».[30]

«Lo que es plenamente» corresponde al mundo de las ideas mencionado en la *República*. El hecho de que Platón introduzca en el mismo el alma, el pensamiento, la vida y el movimiento no debe sorprendernos. En el *Timeo*, donde concibe el mundo sensible como una imagen del mundo de las ideas, considera que el primero ha sido vivificado y, por tanto, también considera vivificado el mundo de las ideas, y lo define como un «viviente perfecto [*to pantelei zooi*]».[31] Así pues, según Platón, las dos primeras regiones del ser han sido vivificadas y, como tales, son vivientes.

Ahora bien, si en el ser perfecto están las ideas, que permanecen quietas, y el alma, que está en movimiento, ello significa que en el ser se dan tanto la quietud como el movimiento, es decir, que quietud y movimiento son clases de ser. Y si cada una de estas clases es distinta a la otra pero idéntica a sí misma, ello significa que en el ser coexisten lo idéntico y lo diverso, o sea, que lo idéntico y lo diverso, al igual que la quietud y el movimiento, son clases de ser. Por tanto, el ser está constituido por cinco grandes categorías: el ser en sí mismo, que incluye a todos los demás, lo idéntico, lo diverso, la quietud y el movimiento.[32]

El hecho de considerar lo diverso como clase de ser es un modo de admitir que el no ser es. En este sentido, Platón observa lo siguiente:

> [...] cuando hablamos de «lo que no es» [*to me on legomen*], es evidente que no hablamos de un opuesto a «lo que es» [*tou ontos*], sino de algo distinto.

Como vemos, la negación, que en griego se indica mediante partículas como *me* y *ou*, no significa oposición ni rechazo, sino diversidad.[33] No obs-

tante, si lo diverso es y el no ser coincide con lo diverso, entonces debe concluirse que el no ser es. Y esta conclusión implica infringir la prohibición de Parménides, quien prescribía que el pensamiento debía mantenerse alejado del camino que hace ser lo que no es. Así es como lo percibe Platón, el cual, llegados a este punto, cita de nuevo el fragmento 7 de Parménides y pone en boca del parricida de Elea las siguientes palabras:

> [...] además de demostrar qué son las cosas que no son, hemos logrado descubrir la clase de cosas propia de lo que no es [*tou me ontos*].[34]

¿Puede decirse que Platón, mediante esta tesis, supera la concepción del ser de Parménides? En cierto sentido, sí, pero no en otro. La supera por haber concebido al ser no ya como uno, indiferenciado y homogéneo, sino como múltiple, diferenciado y heterogéneo. Con todo, según Platón, las diferencias internas al ser se deben al hecho de que las cosas participan de la clase de ser gracias a la cual son, pero también de la clase de lo diverso, gracias a la cual se distinguen unas de otras. Y la clase de lo diverso comporta la multiplicidad y la diferenciación, aunque, en cuanto clase distinta del ser, es no ser. Y, refiriéndose al no ser entendido como diverso, afirma:

> [...] la naturaleza de lo diverso, como quinta de las clases que hemos clasificado, [...] se difunde a través de todas las demás. Cada uno es distinto a los otros no por sí mismo, sino por el hecho de participar del carácter propio de lo diverso.[35]

Así pues, el ser no se diferencia por sí mismo, sino porque participa del no ser. En este aspecto, parece que Platón sigue la concepción del ser de Parménides, según la cual el ser, en sí mismo, es uno e indiferenciado. Y, para poder diferenciarlo, Platón se ve obligado a recurrir al no ser, esto es, a llevar a cabo el «parricidio».

ARISTÓTELES: EL SER SE DICE EN MUCHOS SENTIDOS

Aristóteles es el primero en afirmar que el ser posee una multiplicidad de significados (o multivocidad), lo cual se opone a la tesis parmenídea

de su unicidad (o univocidad de significado). Si, tal como aseguran los eleáticos, el ser es uno e inmóvil, ¿cómo puede existir la física o ciencia de los movimientos de los cuerpos naturales? Tal es la pregunta que se hace Aristóteles, el cual, en el libro I de la *Física*, critica a Parménides y Meliso y asegura que «el ser se dice en muchos sentidos [*pollachos legetai to on*]»,[36] y que «el uno [*to hen*], al igual que el ser, se dice en muchos sentidos».[37]

Según Aristóteles, el error de Parménides reside, ante todo, en las premisas de su razonamiento.

> [Parménides] considera que el ser sólo se dice en sentido absoluto [*haplos*, es decir, indistintamente, sin excepción], cuando éste se dice en muchos sentidos.[38]

En esa especie de «diccionario» filosófico que es el libro V de la *Metafísica*, Aristóteles enumera cuatro acepciones del verbo «ser», a saber: 1) El ser por accidente (*to on kata symbebekos*: el verbo «ser» como sinónimo de «acontecer», *symbebekenai*). 2) El ser en sí (*to on kath'hauto*): el verbo «ser» utilizado para decir qué es algo. 3) El ser como verdadero: el verbo «ser» utilizado para indicar que un enunciado es verdadero (*hoti alethes*), y el no ser, para indicar que es falso. 4) El ser en potencia y el ser en acto (*to on to men dynamei to d'entelechetai*). Ahora bien, en su crítica a Parménides, el Estagirita va más allá, y alude a una multivocidad que afecta al ser en sí:

> [...] se denomina ser en sí (*kath'hauta einai*) todo aquello que tiene tantas acepciones como predicados hay, pues cuantas son las maneras en que se dice el ser son las significaciones que se le dan.[39]

Sin lugar a dudas, Aristóteles se refiere al uso del verbo «ser» como predicado, o bien como cópula seguida de un predicado nominal, en el cual se dice qué es algo, o sea, se indica cuál es su forma de ser. Esto se ve claramente en los ejemplos que aduce: «No existe ninguna diferencia entre los enunciados "El hombre es convaleciente" y "El hombre convalece", ni entre los enunciados "El hombre es andante o cortante" y "El hombre anda o corta"».[40] El verbo «ser», dependiendo del predicado que lo sigue, puede tener el mismo significado que cualquier otro verbo. Por este motivo, dicho verbo abarca una multiplicidad de significados, por lo menos tantos

cuantos son los predicados que lo acompañan. Así, la función de «vicario universal» propia del verbo «ser» no nos lleva a afirmar su unidad, como aseguraba Parménides, sino su multiplicidad.

Aristóteles parece dar por descontada la multiplicidad de significados del verbo «ser», y también le resulta obvia la existencia de entes distintos entre sí, puesto que la menciona varias veces en sus obras, pero no la justifica. Sólo hay una excepción: un pasaje de la *Metafísica*, el único en todo el *corpus aristotelicum* que contiene una justificación de la multivocidad del ser. En dicho texto, el autor critica la tesis platónico-académica según la cual el ser y el uno son géneros, en concreto los géneros primeros, principales y más universales. Probablemente, Aristóteles se refiere a las denominadas «doctrinas no escritas», de las que hace una relación en el libro I de la *Metafísica*. Así, según el Estagirita, Platón planteó como principio de las ideas el principio de los números, esto es, el Uno. Con todo, es fácil reconocer en este principio la idea del bien de la *República*, o el ser como género del *Sofista*, o el «uno que es» del *Parménides*.

Para Aristóteles, concebir al ser como un género equivale a concebirlo como un atributo dotado de un único significado. El significado filosófico de «género», distinto al significado común de «estirpe», es «el primer constituyente de las definiciones, incluido en la esencia, cuyas realidades se llaman diferencias».[41] Así, por ejemplo, «animal» es el género de «hombre», de «caballo» y de «buey». En este sentido, el género es una especie de sustrato, o de materia, al cual se añaden diferencias. El género en sí mismo es indiferenciado, único, puesto que une cosas distintas entre sí, las agrupa y expresa cuanto éstas tienen de idéntico.

Siempre según Aristóteles, el argumento mediante el cual los platónicos identificaban el principio de todo en el ser y el uno, concebidos como géneros, es el siguiente: si los principios de mayor valor son siempre universales (premisa en la que se basaba la teoría de las ideas), es evidente que los géneros más elevados deben ser principios, puesto que se predican de todas las cosas; en consecuencia, el Ser y el Uno —que ahora deben escribirse con mayúscula inicial— son principios de todas las cosas, pues son, sobre todo, los que se predican de ellas.[42] Ésta es la crítica que Aristóteles contrapone a dicho argumento:

> No es posible que el Uno y el Ser sean un género único de entes. Es necesario que las diferencias de cada género sean, y que cada diferencia sea una. Sin embargo, es imposible que [...] el género, sin su especie, se predique de sus diferencias. La consecuencia de todo ello es que, si el Ser y el Uno son géneros, ninguna diferencia puede ser, ni ser una.[43]

Aristóteles, pues, coincide con Platón en el hecho de que el ser y el uno se predican de todas las cosas, sólo que este mismo argumento induce al primero a excluir que ambos puedan ser géneros, puesto que el ser y el uno, al predicarse de todo, también se predican de sus propias diferencias, algo que los géneros no pueden hacer. Si el ser y el uno fuesen géneros, no podrían predicarse de sus propias diferencias, de modo que éstas no existirían, y todas las cosas resultarían indiferenciadas y se reducirían a una sola, tal como ocurría en la concepción de Parménides. Ésta es la argumentación de Aristóteles, cuya conclusión es que el ser y el uno no son sustrato, o materia, de diferencias que se añaden a ellos, puesto que son diferenciados en sí mismos, esto es, no expresan sólo cuanto tienen en común todas las cosas, como hacen los géneros, sino también aquello que las distingue, tal como hacen las diferencias.

¿Y cuál es la diferencia entre las concepciones del ser y el uno de Platón y Aristóteles, respectivamente? Para el primero, el Ser y el Uno, al ser géneros y expresar siempre el mismo aspecto de las cosas, pueden concebirse como entes que subsisten en sí mismos, tal como ocurre con los otros géneros en el momento en que pasan a ser ideas. Sin embargo, según Aristóteles, ello no es posible.

> Platón y los pitagóricos afirman que el Ser y el Uno no son más que el Ser y el Uno, y que tal es su naturaleza, y creen que su sustancia es la esencia del Uno y del Ser.[44]

El Ser y el Uno se convierten en «el Ser en sí» (*auto on*, en latín *esse ipsum*) y «el Uno en sí» (*auto hen, unum ipsum*), del mismo modo que las otras ideas son lo Bello en sí, el Bien en sí, etc.

> [...] si existen el Ser en sí y el Uno en sí, es necesario que su sustancia [*ousia*, que también es «esencia»] sea el uno y el ser. Y, en efecto, ambos se predican de aquello que no es distinto de sí mismos, pues es el uno en sí y el ser en sí.[45]

Podría decirse que nos hallamos ante la primera formulación de la doctrina del Ser necesario, del ente —el Ser o el Uno— que existe en esencia y que no puede no ser. Dicha doctrina gozará de gran fortuna en la historia de la filosofía, pues la retomarán Filón de Alejandría (quien interpretará el «yo soy» de Éxodo III, 14 como identificación de Dios con el Ser), el platonismo medio (para Plutarco, «ser» es el nombre de Dios), el neoplatonismo (Plotino sustancializó al Uno y Porfirio, al Ser), y, finalmente, los Padres de la Iglesia (san Agustín, Pseudo Dionisio), los filósofos musulmanes (Avicena) y los filósofos cristianos (santo Tomás de Aquino), quienes concebirán a Dios como el *Esse ipsum subsistens*.

Y sin embargo, estos pensadores —incluidos los filósofos medievales, musulmanes y cristianos, que se remontan explícitamente a Aristóteles— tienden a olvidar que el Estagirita rechazó con firmeza dicha doctrina.

> Por otra parte, si existe algo que es el Ser en sí y el Uno en sí, será muy difícil comprender cómo puede existir algo más allá de los mismos, es decir, cómo pueden los seres ser más de uno. Cuanto es otro que el ser, no es; por tanto, se caerá necesariamente en la doctrina de Parménides, según la cual todos los seres constituyen una unidad, y ésta es el ser.[46]

Al observar que lo «otro que el ser» (*heteron tou ontos*), o sea, lo diverso, no es, parece que Aristóteles sigue a Platón, el cual, en el *Sofista*, había afirmado: «La naturaleza de lo diverso [...] es realmente "lo que no es"».[47] Si lo distinto del ser no es, es porque existe algo que es el Ser en sí; por eso el Ser se considera un género y, en cuanto tal, se lo califica de unívoco.

Esta teoría expuesta por Aristóteles tiene una consecuencia tremenda, que consiste, como se ha visto, en caer de nuevo en el monismo parmenídeo, que Platón intentó evitar a toda costa multiplicando el ser y diferenciándolo. Aristóteles considera totalmente insuficiente el famoso «parricidio» contra Parménides, ya que, en Platón, persiste la concepción unívoca del ser, y ello lo induce a aplicar las diferencias y la multiplicidad al no ser. Algunos filósofos «aristotélicos» de la escolástica musulmana y cristiana no percibieron con claridad que esta misma consecuencia se da —en contra de su intención— al admitir un *Esse ipsum subsistens*, ya que, para poder sustancializar al ser, debe presuponerse que el ser es un género y que posee un solo significado.

Esta crítica a Platón expresa el pensamiento real de Aristóteles; no es sólo un artificio dialéctico, como podría hacer pensar su inclusión en el libro III de la *Metafísica*, libro aporético y dialéctico por excelencia. Prueba de ello es que dicha crítica aparece en otros pasajes aristotélicos, especialmente en el libro XIV, donde va acompañada de una clara referencia al *Sofista*. Ahí, Aristóteles, al criticar la doctrina platónico-académica que considera al Uno y la Díada indefinida como principios de las ideas y las cosas, afirma:

> Las razones de la desviación hacia estas causas son muchas, y la principal reside en el hecho de que ellos plantearon el problema en términos anticuados [*to aporesai archaikos*]. Así, consideraron que todas las cosas deberían haberse reducido a una unidad, al ser en sí [*auto to on*], si no se hubiera resuelto y refutado la afirmación de Parménides «nunca lograrás que el no ser sea», y consideraron necesario demostrar que el no ser es. Y, en tal caso, efectivamente, los seres derivarán del ser y, si son muchos, de algo distinto al ser.[48]

La referencia al *Sofista* se produce mediante la cita del fragmento 7 de Parménides, citado a su vez por Platón en el *Sofista* en dos ocasiones, tal como hemos visto. La crítica de Aristóteles a dicha postura es siempre la misma, «El ser se dice de en muchos sentidos»,[49] sólo que esta vez añade una nueva observación: «Puesto que el ser se dice en muchos sentidos, el no ser también se dice en muchos sentidos».[50]

Según Aristóteles, los muchos significados del ser corresponden a las categorías, a las «figuras de los atributos», a los géneros de los predicados. Y, en cuanto al ser en sí, afirma lo siguiente:

> Puesto que algunos atributos significan la esencia, otros, la calidad, otros, la cantidad, otros, la relación, otros, el obrar y el sufrir, otros, el dónde y otros, el cuándo, el ser posee significados que corresponden a cada uno de ellos.[51]

Tales son las «regiones» del ser que enumera Aristóteles, distintas entre sí e irreducibles a un único género, aunque no carecen de cierta unidad y orden. Dichas regiones no son grados distintos de una misma realidad que descienden hacia el no ser, sino realidades cualitativamente distintas entre sí, las cuales constituyen atributos del ser en un sentido pleno.

La unidad existente entre las distintas categorías impide que el término «ser» sea puramente equívoco, y que los entes sean totalmente «homónimos» (esto es, que sólo tengan en común el nombre). Dicha unidad depende del hecho de que la categoría de la esencia, o sustancia (*ousia*), actúa como punto de referencia para las otras. Todas las demás categorías lo son en relación con ésta, si bien cada una mantiene una relación distinta. Tras afirmar la existencia de una ciencia que estudia al ser en cuanto ser, así como sus propiedades, Aristóteles enuncia de este modo la doctrina de la «relación a uno» (*pros hen*):

> El ser se dice en muchos sentidos, mas siempre haciendo referencia a una unidad [*pros hen*] y a una realidad determinada. Por tanto, el ser no se dice por mera homonimia, sino del mismo modo en que decimos «sano» para referirnos a la salud [...], o «médico» para referirnos a la medicina [...]. Y algunas cosas se denominan ser porque son sustancia, otras porque son alteraciones de la sustancia, otras porque son vías que conducen a la sustancia; o bien porque son corrupciones, o privaciones, o cualidades, o causas productoras o generadoras, ya sea de la sustancia, ya sea de aquello que se refiere a la sustancia.[52]

La sustancia es superior a las otras categorías, por lo cual puede decirse que «es con más razón» (*mallon on*), «es en primer lugar» (*protos on*), o «es simplemente» (*on haplos*), sin ulteriores calificaciones (*ou ti on*).[53] Con todo, la sustancia no es el ser en sí, no es el género del cual las demás categorías son la especie; no es, en definitiva, el «ser» universal, sino el primero de los géneros del ser. Su supremacía se configura sobre todo como prioridad ontológica o «natural», pues el ser de la sustancia es la condición del ser de las demás categorías, pero también como prioridad lógica, puesto que la definición de las demás categorías incluye una referencia a la sustancia.[54] Si la prioridad ontológica significa que ninguna de las otras categorías puede existir separadamente de la sustancia, la prioridad lógica significa que ninguna de las otras categorías puede comprenderse del todo sin la sustancia. Así pues, la sustancia es condición del ser y de la inteligibilidad de las categorías restantes, es lo primero ontológico y lo primero lógico.[55]

Con todo, las sustancias también son muchas, y no sólo existen varias especies, sino varios géneros de ellas; concretamente, sus géneros son tres: sustancias móviles corruptibles (los cuerpos terrestres), sustancias móviles

e incorruptibles (los cuerpos celestes) y sustancias inmóviles e inmateriales (los motores de los cielos).[56] Estas últimas, como causas de movimientos eternos, son puro acto, y por eso se las llama «sustancias primeras».[57] La primera de ellas, el motor del primer cielo, como causa del movimiento de todos los demás, los cuales, a su vez, son causa de la génesis y corrupción de las sustancias corruptibles, es, según Aristóteles, «el primero de los entes».[58] Sin lugar a dudas, se trata de una supremacía ontológica (esto es, que concierne al ser), pues el primer motor inmóvil, que Aristóteles identifica con el dios supremo, es condición del ser de los otros entes. No se trata, claro está, de un ser absoluto, de la simple existencia, ya que Aristóteles rechaza el concepto de creación, sino de un ser siempre calificado, es decir, en el caso de los cuerpos celestes, de ser eternamente movidos y, en el caso de los cuerpos terrestres, de ser engendrados.

Algunos estudiosos sostienen que la supremacía del primer motor inmóvil es una prioridad de tipo lógico, el mismo tipo de prioridad que posee la sustancia en general con respecto a las otras categorías; dicho de otro modo: es una prioridad basada en la «relación a uno». Así, el primer motor inmóvil se convierte en causa no sólo del ser, sino también de la inteligibilidad de las otras sustancias y, a través de éstas, de los otros entes. Además, afirman que dicho motor constituye el ser en el sentido más puro y paradigmático.[59] A mí no me convence está interpretación, pues, por una parte, hace que Aristóteles vuelva sobre los pasos de Platón, haciendo del primer motor inmóvil una especie de idea del ser, o Ser en sí, y, por otra, convierte a Aristóteles, para quien lo primero ontológico coincide con lo primero lógico, en precursor del neoplatonismo. Si el primer motor inmóvil es la condición de la inteligibilidad de los otros entes, debería ser el ente más inteligible de todos. Ahora bien, basándonos en la famosa distinción aristotélica entre las cosas más conocidas y claras para nosotros y las cosas más conocidas y claras por su naturaleza, puede decirse que las causas primeras, y con ellas los motores inmóviles, son las más claras e inteligibles por naturaleza, pero no para nosotros.[60] En cambio, las sustancias son más inteligibles que las otras categorías no sólo por naturaleza, sino también para nosotros.[61] Por tanto, la prioridad de los motores inmóviles con respecto a las otras sustancias es distinta a la prioridad de las sustancias con respecto a las otras categorías, puesto que se trata de una prioridad esen-

cialmente ontológica y causal, en el sentido de causalidad eficiente, no de causalidad formal.[62]

FILÓN Y EL PLATONISMO MEDIO: EL SER ES DIOS

En el siglo II a.C., en pleno período helenístico, el rey Tolomeo II Filadelfo encargó a los llamados Setenta, un grupo de intelectuales judíos que había emigrado a Alejandría tras la diáspora, la traducción de la Biblia del hebreo al griego. Así es como la cultura helenística pudo conocer este conjunto de libros. Los judíos llamaban la «Ley» (*Torá*) a los más antiguos, esto es, al Pentateuco (Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio). En el Éxodo se cuenta que Dios habló a Moisés desde una zarza en llamas, y declaró que era el Dios de sus padres, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, y les prometió a él y a su pueblo la libertad para los esclavos de Egipto. A lo cual Moisés repuso: «Si me presento ante los israelitas y les digo que el Dios de sus padres me envió a ellos, me preguntarán cuál es su nombre. Y entonces, ¿qué les responderé?». Y Dios, según la traducción más tradicional, derivada del griego de los Setenta, respondió: «Yo soy el que soy» (*ego eimi ho on*), y añadió: «Tú hablarás así a los israelitas: "Yo soy" me envió a ustedes».

Al parecer, la expresión hebrea *'ehjeh 'asher 'ehjeh* es un intento de explicar el nombre de Yavé reconduciéndolo a la raíz de *haja* («ser»), y repetir dos veces la misma palabra significa, simplemente, «yo soy el que soy», es decir, soy para vosotros, estoy aquí. En rigor, el griego de los Setenta, que usa el participio presente del verbo «ser» en forma masculina (*ho on*), y no neutra (*to on*), reproduce, en cierto modo, la repetición. Por eso san Jerónimo lo tradujo como *Ego sum qui sum*, que corresponde al español «yo soy el que soy». Pero, volviendo a la traducción de los Setenta, conviene señalar la importancia del uso del participio del verbo «ser», forma verbal que, como hemos visto, estaba cargada de significado en la cultura griega. Por consiguiente, los primeros filósofos de habla griega, al leer dicha expresión, interpretaron que Dios dijo a Moisés: «Yo soy el Ser en sí».

Por lo que sabemos, el primero en dar esta interpretación fue Filón de Alejandría, filósofo de lengua y cultura griegas, pero de confesión judía,

que vivió entre el siglo I a. C. y el siglo I d. C. Deseaba conciliar la revelación bíblica con la filosofía griega, y consideraba que la filosofía platónica era la que más se prestaba a tal conciliación. Como hemos visto, Platón era el único pensador griego que admitía un origen del mundo interpretable como una especie de creación. Según parece, Filón, lo mismo que algunos filósofos judíos anteriores (como Aristóbulo, probablemente uno de los Setenta), creía que Platón había extraído su teoría de la creación de la Biblia, es decir, de Moisés.[63] Platón, como atestigua Aristóteles, admitía una idea del Ser, el «Ser en sí» (*auto to on*), que consistía en una sustancia, un ente cuya esencia era el propio ser, un ente en su esencia. Y, a partir del concepto de creación introducido por el judaísmo, podía parecer perfectamente legítimo concebir a Dios, en cuanto causa del ser, como el Ser en su esencia o el Ser en sí, del mismo modo que Platón había concebido la idea de lo bello, en cuanto causa de lo bello, como «lo bello en sí» (*auto to kalon*), o la idea del bien, en cuanto causa del bien, como «el bien en sí» (*auto to agathon*).

Filón, en *De mutatione nominum*, escribe lo siguiente para explicar que Dios es incognoscible e inefable:

> Era una consecuencia lógica que no se pudiera asignar un nombre propio a Aquel que verdaderamente es. ¿No ves que, al profeta que quiso saber qué debía responder a quienes deseaban conocer su nombre, Él le dijo: «Yo soy el que soy [*ego eimi ho on*]», lo cual equivale a decir: «Mi naturaleza es ser, no ser nombrado»?[64]

Y en la obra *Sobre los sueños*, Filón afirma:

> Cuando el legislador indaga si hay algún nombre atribuible a Aquel que es, observa claramente que no existe ninguna denominación apropiada, y que cualquier nombre que se le dé implica caer en una impropiedad de lenguaje, pues el Ente [*to on*], por su naturaleza, no puede ser nombrado, sino que sólo puede ser. Prueba de ello es la respuesta-oráculo que recibe Moisés tras preguntar si Él tenía un nombre: «Yo soy el que soy». Tal respuesta obedece a la voluntad de que el hombre, aunque no pueda comprender nada de Dios, al menos sepa de su existencia.[65]

El hecho de que Filón utilice dos formas de participio, el masculino y el neutro, como equivalentes, indica que el aspecto principal de su concepto de Dios es la más alta denominación de lo inteligible, entendido a la manera de Platón, es decir, como el verdadero ser, o el Ser en sentido propio. El nombre «Yo soy» no es un nombre propio, pues no hace decible a Dios, que es lo Indecible en sí; dicho nombre se refiere al hecho de que sólo Dios, a diferencia de los otros entes, *es* en sentido propio, mientras que lo que él ha creado sólo *parece* ser.[66] Platón, en el *Timeo*, diálogo que Filón conocía muy bien, había hecho una afirmación análoga:

> [...] según la palabra verdadera, el «es» [*to estin*] sólo es adecuado para la sustancia eterna; en cambio, para las cosas engendradas en el tiempo debe decirse «era» y «será».[67]

Para Filón, «ser» significa ser siempre, existir eternamente, lo cual, según Platón, resulta adecuado para las ideas y, sobre todo, para la idea del Ser. A pesar de que Aristóteles criticó esta teoría —crítica que Filón no conocía, pues no disponía de la *Metafísica*—, el filósofo judío la retoma, y lo hace de la misma forma en que Aristóteles la expone en la *Metafísica*, lo cual demuestra que dicha versión era conocida por otra vía, o que, tradicionalmente, se atribuía a Platón.

La misma concepción, según la cual Dios es el Ser y, por tanto, hay un Ser en esencia, se repite en filósofos que no son judíos ni cristianos, sino «gentiles» o «paganos», quienes también se inspiraron en Platón e intentaron conciliar el platonismo con las exigencias de carácter religioso surgidas de la confrontación entre la filosofía griega y la Biblia. Se trata de pensadores como Plutarco de Queronea y Numenio de Apamea, que vivieron en el siglo II d. C., ambos considerados exponentes del «platonismo medio», un platonismo distinto al de Platón y sus discípulos más inmediatos, y distinto también de lo que, un siglo más tarde, sería el «neoplatonismo». El platonismo medio se caracterizaba por su intento de conciliar el platonismo con otras doctrinas, como el aristotelismo, el estoicismo y una concepción religiosa de índole monoteísta.

Plutarco escribió una obra sobre la letra E grabada en el frontón del templo de Apolo en Delfos. En ella sostenía que dicha letra significa *Ei*,

«tú eres», y que se refiere a la esencia de Dios, es decir, del ser. Este ser, según Plutarco, es el ser propiamente dicho, el ser eterno.

> El Dios es; y no según un tiempo, sino según la eternidad, una eternidad inmóvil, atemporal, inmutable, en la cual no hay antes ni después, futuro ni pasado, más viejo ni más joven, puesto que sólo es una, y con su único Ahora ha colmado el Siempre. Y sólo lo que es en el sentido de esta eternidad es verdaderamente.[68]

Y, para subrayar la coincidencia entre esta concepción de Dios, que Plutarco atribuye a la religión griega olímpica (cuyo centro era Delfos), y la filosofía de Platón, identifica a Dios no sólo con el Ser, sino también con el Uno. Y el Uno, en las doctrinas no escritas de Platón transmitidas por Aristóteles (cuya obra Plutarco conocía), era el principio de las ideas y coincidía con el Ser y con el Bien. Así, según Plutarco, el apóstrofe «Tú eres» grabado en el templo de Apolo también significa «Tú eres Uno» (*ei hen*), y explica el nombre de Apolo: «no-muchos» (*a-pollon*).[69]

En cuanto a Numenio, retoma la tesis filoniana según la cual los filósofos griegos, en particular Platón, habían extraído su idea de Dios de la Biblia, y distingue tres divinidades o «principios» dispuestos jerárquicamente. Concibe a la primera divinidad, o primer Dios, como «el Ente en sí» (*autoon*), o la verdadera realidad (*ousia*) entendida en sentido platónico, el cual, según Numenio, coincide con el Bien y el Intelecto, pero con un intelecto en quietud, es decir, idéntico a lo inteligible.[70] El segundo Dios, en cambio, es intelecto que piensa en sí mismo, que piensa en su propio pensar,[71] lo cual constituye una clara referencia al primer motor inmóvil de Aristóteles. Numenio concibe dicho motor como «pensamiento de pensamiento», y lo hace coincidir con el Demiurgo del *Timeo* platónico. Por último, la tercera divinidad es el Alma del mundo, según Platón, creada por el Demiurgo.

Es significativo que los filósofos cristianos, probablemente influenciados por Filón, aceptaran la identificación del Dios del Éxodo con el Ser en el de Platón. Así lo vemos, por ejemplo, en un autor del siglo III, a quien se confundió con el apologista Justino, el cual escribe:

> Moisés dijo «El que es» [*ho on*], Platón dijo «lo que es» [*to on*]; ambas expresiones parecen apropiadas para el Dios que es siempre, el cual, en efecto, es el único que es siempre [*monos ho aei on*] y que no ha sido engendrado.[72]

La alusión a Moisés es una referencia a Éxodo III, 14, y la de Platón, a *Timeo* 27 d: la convergencia entre ambas teorías es perfecta, con la única diferencia de que el Dios de Moisés es un Dios que habla, una persona, de ahí el participio en forma masculina, mientras que el Ser de Platón es impersonal, de ahí el participio neutro. Con todo, la esencia de ambos es el ser en sí, entendido platónicamente como ser eterno.

PLOTINO: EL SER ES INFERIOR AL UNO

La triple divinidad expuesta por Numenio es la evidente predecesora de la teoría de las tres hipóstasis (realidades subsistentes en sí), que constituirá el núcleo central de la filosofía de Plotino, con el cual se inicia el neoplatonismo. Alguien debió acusar a Plotino de haberse inspirado en Numenio, si es cierto, como relata Porfirio, que Amelio, discípulo de Plotino, escribió un tratado, *Sobre la diferencia entre el sistema de Plotino y el de Numenio*, para defender a su maestro de tal acusación.[73] Entre la tesis de Numenio y la de Plotino existen diferencias importantes, y la primera de ellas se refiere a la primera divinidad, es decir, al Dios supremo. Plotino se remonta a Platón, pues concibe el primer principio como el Uno, o como el Bien, pero, aun basándose en la afirmación platónica según la cual el bien está «más allá del ser» (*República* VI, 509 b: *epekeina tes ousias*), considera que el Uno es superior al Ser y al pensamiento, es decir, que no es lo inteligible, sino que va más allá de cualquier inteligibilidad y decibilidad. Según Plotino, el ser, entendido como inteligible, y el Intelecto, entendido como pensamiento, son la segunda hipóstasis, el segundo principio subsistente en sí engendrado por el Uno, y coinciden a la perfección entre sí, esto es, son un Intelecto que piensa en sí mismo como ser. Por último, para Plotino, la tercera hipóstasis también es el Alma del mundo.

> El Uno va más allá de la esencia [*epekeina ousias*]. El Uno es la potencia del todo; lo engendrado, en cambio, ya es el Todo. Y si éste es el Todo, Él está más

allá del Todo y, por tanto, más allá del Ser. Además, si el Intelecto es todo, el Uno es anterior al Todo y nada tiene en común con el Todo. Esta razón también demuestra que Él debe estar más allá de la esencia, y más allá del Intelecto, de modo que hay algo más allá del Intelecto.[74]

Con esta última tesis, Plotino rompe con la tradición que identificaba a Dios con el Ser; y, como «nombre» de Dios —si bien éste es innombrable—, el autor prefiere el Uno al Ser. No obstante, su concepción del Ser no es ya la de Platón, sino que deriva de Filón y del platonismo medio; se trata de una concepción según la cual el Ser también es Intelecto, pensamiento que, al pensar en sí mismo (aristotelismo), piensa en las ideas eternas e inteligibles que forman la verdadera realidad (*ousia*). A este respecto, Plotino escribe:

Indudablemente, el ser no es un cadáver, ni es una no-vida, ni tampoco un no-pensante. Por eso Intelecto y Ser son lo mismo. La relación del Intelecto con sus Inteligibles no es como la relación del sentido con los sensibles, como si aquéllos fueran anteriores a él. El Intelecto es él mismo y sus inteligibles, puesto que las ideas no son adquiridas (¿de dónde iban a proceder?). Aquí, entre sus Inteligibles, el Intelecto es uno e idéntico a éstos, del mismo modo que la ciencia de las cosas inmateriales es idéntica a éstas.[75]

PORFIRIO: EL SER ES EL UNO

La concepción de Dios como Ser, que caracterizaba el pensamiento de Filón y el platonismo medio, aparece de nuevo en otro discípulo de Plotino, Porfirio de Tiro (233-305), que deseaba conciliar la filosofía de su maestro con la de los grandes filósofos griegos del pasado, Platón y Aristóteles, probablemente con el fin de cimentar un sistema filosófico lo más sólido posible, tan sólido que pudiera enfrentarse con éxito al cristianismo, el cual, por aquel entonces, se estaba difundiendo en el mundo helenístico. Conviene recordar que Porfirio escribió un tratado de quince libros titulado *Contra los cristianos*, lo cual confirma que el neoplatonismo, en el fondo, es la mayor reacción de la filosofía pagana contra el cristianismo. Pues bien, parece que Porfirio —conocido a lo largo de la Edad Media como autor de

la *Isagoge* o introducción al tratado aristotélico sobre las categorías, donde planteó por primera vez la cuestión de los universales— fue también autor de un comentario al *Parménides* de Platón, en el cual afirma que la primera hipóstasis, el principio supremo, es el Uno, afirmación en la que coincide con Plotino, sólo que Porfirio, siguiendo la tradición del platonismo medio, lo identifica con el Ser. Como segunda hipóstasis, engendrada por el Uno-Ser, elige al Ente, y, al igual que Plotino, identifica a este último con el Intelecto.

En esta cuestión, el razonamiento decisivo de Porfirio es el siguiente:

> Está claro que Platón deja entrever esto, es decir, que el Uno, que está por encima de la sustancia y del ente, no es ente, ni sustancia, ni actividad, sino que actúa, y que él mismo es el actuar puro [*to energein katharon*]; por consiguiente, él mismo es el Ser que es antes del ente [*to einai to pro tou ontos*]. Así pues, al participar de este Ser, el segundo Uno posee un ser derivado, y éste es el «participar del ente». De ello se deduce que el Ser es doble: el primero preexiste al ente, el segundo es aquel que ha sido producido por el Uno que está más allá, el cual es el Ser en sentido absoluto [*to apolyton*] y, en cierto modo, es la idea del ente. Por tanto, el segundo Uno fue engendrado participando de este ser, y a él está vinculado el ser (segundo) que procede del Ser (primero).[76]

Aquí, el autor, que Pierre Hadot ha identificado con Porfirio, interpreta el «Uno que es uno» de la primera hipóstasis del *Parménides* como el Ser, y el «Uno que es» de la segunda hipóstasis del *Parménides* como el Ente. Así, con respecto al platonismo medio, Porfirio introduce la distinción entre «Ser» (*einai*, expresado con el infinitivo del verbo) y «Ente» (*on*, expresado con el participio), y concibe al primero como puro acto, pero, a diferencia del primer motor inmóvil de Aristóteles, no lo considera acto de pensamiento, sino acto de ser. Si prescindimos de esta última especificación, la cual, según algunos, anticipa la famosa teoría medieval del *actus essendi* formulada por santo Tomás de Aquino, debemos concluir que nos hallamos ante la concepción platónica de la idea del Ser como ser en esencia, identificada con la idea del bien y con el Uno, esto es, con Dios.

La misma teoría aparece en las obras de los filósofos cristianos del siglo IV, tanto en los Padres de la Iglesia orientales (los famosos «Padres Capadocios»), como en los Padres occidentales, cuyo mayor exponente es san

Agustín. El capadocio Gregorio Nacianceno (330-390) considera que la expresión mosaica «El que es» (*ho on*) es la mejor definición de la esencia (*ousia*) de Dios, y escribe:

> Buscamos una naturaleza a la que el ser pertenece en cuanto tal, y no por lo que tiene en común con algo. El ser pertenece verdadera y enteramente a Dios, porque no está determinado o delimitado por un antes y un después, y Dios no es ni será; él es.[77]

Y más adelante:

> Dios fue siempre y es y será; mejor dicho: él es siempre. El «fue» y el «será» son segmentos de nuestro tiempo y de la naturaleza mutable, pero él es aquel que siempre es, y tal es el nombre que él mismo se da cuando le habla a Moisés en la montaña. Él posee en sí mismo el ser [*to einai*] como un todo, que no empezó ni terminará, un mar del ser [*pelagos ousias*] infinito e ilimitado, que va más allá del concepto de tiempo y naturaleza.[78]

Su hermano Gregorio de Nisa (335-394) se muestra de acuerdo con esta interpretación, y sostiene que, en la frase «Yo soy el que soy», Dios se nombra a sí mismo y señala su esencia atemporal o eterna, propia de quien «es siempre del mismo modo» o siempre es «el mismo» (*autos*).[79] Dios es ser que es «realmente» (*ontos*), «verdaderamente» (*alethos*) y «totalmente» (*pantos*);[80] y «sólo Dios es», porque Dios es «ilimitado en el ser» (*aoriston en toi einai*).[81] Probablemente, esta teoría de los Padres orientales tiene su origen en el platonismo medio, que tuvo bastante difusión en el mundo griego, ya que el neoplatonismo, al menos en sus inicios, se difundió sobre todo en Roma, es decir, en Occidente.

La influencia de Plotino y Porfirio, quienes vivieron en Roma, es evidente en los Padres occidentales, lo cual confirma que en la Antigüedad los filósofos cristianos se basaron en el pensamiento de sus principales enemigos, los neoplatónicos, del mismo modo que en la Edad Media se basarían en el pensamiento de los filósofos musulmanes. Así, Hadot ha demostrado que el africano Mario Victorino (siglos III-IV)[82] —profesor de retórica en Roma y autor de las traducciones al latín de Plotino y Porfirio que debió leer san Agustín— toma de Porfirio la teoría según la cual Dios

es *unum* por excelencia, o *supra omnia*, y, como tal, «ser puro» (*esse purum*) y pensamiento.[83] Victorino identifica la tríada existencia-vida-inteligencia, que, según Porfirio, caracteriza el primer Principio, con la Trinidad del cristianismo, interpretando al Padre como *esse*, al Hijo como *vivere* y al Espíritu Santo como *intellegere*.[84] Debido a la influencia de Porfirio, Victorino cae en la heterodoxia, e interpreta al Hijo también como «el Ente», es decir, el segundo Uno,[85] inferior al primer Uno para Porfirio, mientras que, según el dogma cristiano, el Hijo es igual al Padre.

San Agustín se muestra más alejado del lenguaje neoplatónico, pues se remonta directamente al Éxodo y lo interpreta según la tradición platónica.

> Esto era lo que Moisés esperaba de Dios, por eso le preguntó «¿Cómo te llamas? ¿Quién diré que me manda para responder a quienes me lo pregunten?». «Yo soy» [*Ego sum*]. «¿Quién?». «El que soy» [*Qui sum*]. ¿Éste es tu nombre? ¿Todo eso para decir cómo te llamas? ¿Tu nombre propio sería el ser [*esse*] si todo cuanto es fuera de ti no se manifestase realmente, comparado contigo, como no ser? Sí, éste es tu nombre.[86]

San Agustín, para referirse al ser de Dios, siempre idéntico a sí mismo y eterno, utiliza la expresión platónica «el ser en sí» (*ipsum esse*),[87] y también «el ser que es de modo sumo o máximo» (*summe* o *maxime esse*).[88]

Por último, según Hadot, la influencia de la distinción porfiriana entre «Ser» y «Ente» llega hasta Severino Boecio (480-524) —el último filósofo de la Antigüedad, cuyo influjo será muy profundo en la Edad Media latina—, concretamente hasta la distinción que establece entre el «ser» (*esse*) y «lo que es» (*quod est*).[89] Es curioso ver cómo la cuestión del ser, que se abrió con Parménides en los albores de la filosofía antigua, allá por el siglo v a. C., vuelve con fuerza un milenio más tarde, a modo de conclusión del ciclo de la filosofía antigua. Se trata de una cuestión presente en los momentos más importantes de dicha filosofía, y casi todos los pensadores, a excepción de Aristóteles, le dan la misma respuesta: existe un Ser en esencia, un ser que no puede no ser.

III
¿QUIÉNES SON LOS DIOSES?

DE LOS DIOSES AL DIOS ÚNICO

«No tendrás otros dioses delante de mí. No te harás ninguna escultura y ninguna imagen de lo que hay arriba, en el cielo, o abajo, en la tierra, o debajo de la tierra, en las aguas. No te postrarás ante ellas, ni les rendirás culto; porque yo soy el Señor, tu Dios, un Dios celoso, que castigo la maldad de los padres en los hijos, hasta la tercera y cuarta generación, si ellos me aborrecen; y tengo misericordia a lo largo de mil generaciones, si me aman y cumplen mis mandamientos».[1] Esto es lo que está escrito en la primera de las «diez palabras» de la Ley, que Moisés recibió en el monte Sinaí tras el dramático episodio de la destrucción del becerro de oro adorado por los israelitas. El primer «mandamiento» (así se denominarán las tablas de la Ley en la tradición cristiana) no sólo expresa la firme prohibición de fabricar imágenes de la divinidad, consideradas como ídolos que degradan y doblan al Dios único, sino que relaciona esta práctica, muy difundida entre los pueblos «paganos», con el fenómeno del politeísmo (creencia en muchos dioses). En la religión griega, las representaciones divinas y la devoción a muchos dioses eran fenómenos muy comunes, pero los siglos de cristianismo que nos separan de ella suponen un gran obstáculo a la hora de comprenderla.

Los occidentales solemos hablar de «Dios», sin artículo y con mayúscula inicial, como si se tratase de un nombre propio. Algunos hablan de «dios», con minúscula, para demostrar su ateísmo, lo cual es una estratagema algo ridícula, puesto que, si se trata de un nombre propio, debe escribirse siempre con mayúscula, tanto si se cree como si no se cree en la existencia del ser así designado. A nadie se le ocurriría escribir «júpiter» o

«marte» con minúscula, aunque no crea en la existencia de estos dioses. No obstante, los antiguos griegos escribían *ho theos*, con el artículo y la inicial en minúscula, y, sin embargo, casi todos creían en la existencia de los seres así designados. ¿A qué se debe esta diferencia?

Al hablar de este tema, todos los occidentales, lo queramos o no, estamos influenciados por las grandes religiones monoteístas (judaísmo, cristianismo e islam), que derivan de la Biblia. Éstas admiten la existencia de un único Dios, creador y señor del cielo y la tierra. Para nosotros, la palabra «Dios» designa a un individuo, una persona, a quien los judíos llamaron Yavé o Elohim, los musulmanes, Alá, y los cristianos, Dios o Señor. En la cultura occidental, creyentes y ateos hablan de él como de un individuo, y utilizan la palabra «Dios» como un nombre propio. No ocurre lo mismo en Oriente (en India, China o Japón; por lo menos, en los ambientes no influenciados por la cultura occidental), donde el concepto de dios no se refiere a un individuo ni a una pluralidad de individuos, sino a algo distinto, cuya explicación es competencia de los especialistas en aquellas culturas.

Los antiguos griegos no tuvieron noticia de la Biblia hasta el siglo II a. C., cuando un grupo de judíos que habían emigrado a Alejandría, los «Setenta», la tradujo al griego. Hasta ese momento, no era posible optar por el monoteísmo o el politeísmo, pues todos los creyentes admitían la existencia de una pluralidad de dioses. Para ellos, la palabra «dios» no era un nombre propio, sino un nombre común, el nombre de una especie de individuos, igual que la palabra «hombre» o la palabra «caballo». En este sentido, el gran filólogo clásico Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff escribió que *theos*, en griego, es principalmente un predicado, no un sujeto;[2] con ello quería decir que la función de la palabra «dios» es designar una pluralidad de sujetos, lo mismo que, para nosotros, la palabra «hombre».

La idea que los griegos tenían de la divinidad se infiere, por ejemplo, de las *Definiciones* atribuidas a Platón, donde se la califica de «viviente inmortal, autosuficiente desde el punto de vista de la felicidad» (*zoon athanaton autarkes pros eudaimonian*),[3] lo cual significa inmortal y bienaventurado. Aristóteles retoma esta definición en un celebérrimo pasaje de la *Metafísica*: «Nosotros [todos los griegos] decimos que el dios es un viviente eterno y óptimo [*zoion aidion ariston*]».[4] Prefiero traducir *zoion* por «viviente», y no por «animal», como suele hacerse, porque, en las lenguas

modernas, «animal» es una palabra connotada, y evoca las bestias. En cambio, en griego, *zoion* deriva de la palabra *zoe*, que significa «vida», y se refiere indistintamente a todos los seres vivos. Así pues, el dios es un ser dotado de vida, y se diferencia del hombre, que también pertenece a la especie de los vivientes, por ser «eterno y óptimo». Aquí «eterno» (*aidion*) está por «inmortal»; no todos los griegos creían que los dioses fuesen eternos, es decir, que hubieran existido siempre (por ejemplo, Hesíodo, en la *Teogonía*, afirma que tuvieron un origen), pero todos creían en su inmortalidad. La diferencia fundamental entre hombres y dioses era que los primeros son «mortales» (*brotoi*), mientras que los segundos son «inmortales» (*ambrotoi*).[5]

En cuanto al adjetivo «óptimo» (*ariston*), cabe señalar que posee un significado objetivo y subjetivo, esto es, indica el valor del objeto en cuestión, el rango que este ocupa en la realidad, y también su condición de vida. En el segundo ámbito, el vocablo significa «bienaventurado» o «feliz». Para los griegos, los dioses eran superiores a los hombres, más bellos, inteligentes y poderosos, incluso de estatura más elevada, y estaban dotados de todas las perfecciones. Suele decirse que eran hombres idealizados y, en este sentido, eran «óptimos». Sin embargo, a diferencia de los hombres, los dioses eran bienaventurados; los hombres sufren, son infelices, mientras que los dioses siempre son felices. Esa felicidad, en cierto modo, está vinculada a la inmortalidad, ya que los dioses, al no estar sometidos a la muerte, tampoco están sometidos a la vejez y, por tanto, son siempre jóvenes y dichosos. Ésta es, pues, la definición de los dioses, construida, según el punto de vista de Aristóteles, a partir de un género y una diferencia específica: son vivientes (género) inmortales y bienaventurados (diferencia específica).

Todo ello aparece en los textos de «teología» de los antiguos griegos, es decir, en las obras de los poetas, especialmente en los poemas de Homero y de Hesíodo. Para los griegos, la «teología» no era una reflexión racional sobre la revelación, como es la teología dogmática para los judíos, cristianos y musulmanes, porque los griegos no tenían libros sagrados. Tampoco es una disciplina filosófica referida a la divinidad, como es la teología racional (o natural) para los citados monoteístas, ya que, al menos en un principio, la palabra *theologia* designaba los relatos, los «mitos» sobre los

dioses que narraban los poetas. El primer griego que utilizó este término, Platón, quien lo incluye en la *República*, lo adopta para indicar aquello que los poetas deben escribir acerca de los dioses;[6] asimismo, Aristóteles lo utiliza siempre y sólo para designar los escritos y frases de los poetas.

Por ejemplo, Aristóteles menciona a «los antiguos que se ocupaban de mitos divinos [*peri tas theologias*]», y los contrapone a «quienes poseían más conocimiento humano que otros», es decir, a los filósofos de la naturaleza, como Anaximandro y Diógenes de Apolonia,[7] y observa que «los seguidores de Hesíodo y los demás teólogos [*theologoi*] sólo se preocuparon de decir lo que les parecía convincente, y se olvidaron de nosotros».[8] En otro pasaje, Aristóteles alude a «los más antiguos, los que trataron de los dioses en primer lugar [*theologesantes*], mucho antes de la presente generación», frase en la que debemos reconocer, ante todo, a Orfeo.[9] Y, en el libro Lambda de la *Metafísica*, «los teólogos», según los cuales «todo procede de la noche», quedan contrapuestos a los «físicos», es decir, a Anaxágoras;[10] además, el autor se contrapone a sí mismo con «los teólogos y todos los físicos».[11] Por último, afirma que «la opinión de los antiguos teólogos parece coincidir con la de algunos pensadores contemporáneos» (por ejemplo, con la de Espeusipo)[12] a la hora de negar que el bien sea un principio, lo cual, probablemente, es una alusión a ciertos poetas.

Es a partir de los estoicos (Cleantes, Crisipo) cuando el término *theologia* comienza a designar la parte de la filosofía que trata sobre los dioses y da una interpretación a los mitos de los poetas. El significado estoico del término *theologia* influye en los autores posteriores, por ejemplo, Cicerón, el autor del tratado pseudoaristotélico *De mundo*, Filón de Alejandría y Plutarco, y constituye la base de la tripartición de la teología en teología mítica (o *fabulosa*, esto es, de los poetas), teología física (o *naturalis*, esto es, de los filósofos) y teología política (o *civilis*, esto es, de las ciudades y los políticos), transmitida por Varrón.[13]

En el marco del neoplatonismo, el vocablo «teología» se utiliza para designar la filosofía de Platón y de Aristóteles, y los comentaristas neoplatónicos de Aristóteles, Siriano y Asclepio, identifican sin reservas la primera filosofía de Aristóteles con la «teología».

A tenor de lo dicho, resulta impropio el título *La teología de los primeros filósofos griegos*, famoso libro del filólogo Werner Jaeger, discípulo de

Wilamowitz, en el cual el autor expone el pensamiento de los filósofos presocráticos acerca de los principios de todas las cosas, y sostiene que, en la mayoría de los casos, el principio fundamental admitido por dichos pensadores es Dios o lo divino.[14] Lo cierto es que, aunque se acepte esta interpretación del principio supremo planteado por los presocráticos, lo cual resulta controvertido, su reflexión sobre lo divino no puede llamarse «teología», puesto que dicho término no había adquirido aún el significado de «teología física» o natural, racional, filosófica, que poseerá a partir de los estoicos. En aquella época, el vocablo sólo designaba el conjunto de mitos sobre los dioses narrados por los poetas, es decir, precisamente aquello que criticaban los primeros filósofos.

Conviene recordar que la religión griega no era una religión revelada, no estaba incluida en un libro inspirado por Dios, a diferencia de las religiones monoteístas, que se basan en la Biblia, el Nuevo Testamento o el Corán. La griega era una religión fundada en los mitos narrados por los poetas y, por así decirlo, sus «libros sagrados» eran los poemas homéricos, o los poemas de Hesíodo, o los cantos órficos. Además, dicha religión no disponía de dogmas, ni de una Iglesia, sino que se basaba esencialmente en prácticas de culto (procesiones, sacrificios, ritos de iniciación, «misterios»), que solían organizar las autoridades políticas, las magistraturas de cada *polis*. Por tanto, era una religión estrechamente vinculada a la política, ya que cada *polis* organizaba el culto de sus propios dioses, de los dioses que, según el mito, la habían fundado y la protegían.

Los antiguos griegos, en general, ya fueran filósofos o no, aceptaban a los dioses porque éstos constituían un género de individuos dotado de ciertas características. Y el problema que se planteaban con respecto a estas divinidades era muy distinto a los interrogantes típicamente modernos, «¿Dios existe?» o «¿Los dioses existen?», pues consistía en preguntarse «¿Qué entes deben considerarse dioses?», o bien «¿Quiénes son los dioses?». Para muchos filósofos, los dioses no eran los personajes de la mitología popular, o de la mitología de la *polis*, sino otros distintos. Por eso, a veces, se acusaba a los filósofos no de negar a los dioses en general, sino de negar a los dioses de la *polis*, y de haberlos sustituido por otras divinidades. En la antigua Grecia, el ateísmo era un fenómeno infrecuente incluso entre los filósofos. Como veremos, sólo de uno de ellos puede decirse con cer-

teza que no admitía a ningún dios; se trata de Teodoro de Cirene (siglos IV-III a. C.), llamado *el Ateo*, sobrenombre que, como signo de identidad, demuestra la infrecuencia de tal condición.

DE LOS DIOSES DEL MITO AL DIOS DE LOS FILÓSOFOS

Los dioses a los que se referían mayoritariamente los filósofos griegos eran los de la religión denominada «olímpica», descrita en los poemas homéricos y en los de Hesíodo. No era la forma de religión más antigua practicada en Grecia, ya que la precedió la religión «arcaica», en la cual se veneraban dioses terrestres y subterráneos (como las Erinias y los Titanes). En cambio, los dioses olímpicos eran celestes, ya que moraban en el cielo. A menudo los nombres de los dioses coincidían con los de astros y planetas, como los que han llegado hasta nuestros días en su versión latina: Marte (Ares), Júpiter (Zeus), Venus (Afrodita)...

En los poemas homéricos, la *Ilíada* y la *Odisea*, se narran numerosos mitos: el de Zeus, padre de los dioses, y su esposa Hera, protectora del matrimonio; sus hijas Atenea, diosa de la sabiduría, Afrodita, diosa del amor, y Ártemis, diosa de la caza; sus hijos Apolo, dios de la luz, Ares, dios de la guerra, y Hermes, mensajero de los dioses; así como los mitos de Hades, dios de los infiernos, Hefesto, dios del fuego, etc. Es bien sabido que se trata de dioses antropomórficos, es decir, concebidos de forma humana, como se ve en las maravillosas estatuas que los representan. Además, estos dioses poseen inquietudes humanas: amores, deseos, pasiones, contradicciones. Se recordará que, durante la guerra de Troya, algunos dioses, como Hera, se pusieron de parte de los griegos, y otros, de los troyanos, como Afrodita, la cual quiso premiar a Paris por haberla juzgado la más bella de las tres diosas, y por eso le prometió a Helena. Estos dioses no tenían inconveniente en hacer el amor con los mortales, como es el caso de Tetis con el griego Peleo, gracias a lo cual engendró a Aquiles, o de Afrodita, que engendró a Eneas con el troyano Anquises. Además, tal como menciona Aristóteles, Homero consideraba a Océano y Tetis los protagonistas de la génesis de las cosas, es decir, los principios divinos del cosmos.[15]

Más minucioso que Homero fue Hesíodo, el cual, en la *Teogonía*, abor-

da ampliamente el tema de la génesis de los dioses. Relata que primero se engendró el Caos, del cual nacieron Gea (la Tierra); el Tártaro, que está en las profundidades de la Tierra; Urano, que se halla por encima de la Tierra; y, por último, Eros (el Amor). Este último indujo a Gea (la Tierra) y a Urano (el Cielo) a unirse y engendrar, a su vez, las estrellas, los mares y las montañas, y luego a Océano y los ríos. Entre los hijos de la Tierra y el Cielo estaban Cronos y Rea, de los que nació Zeus, padre, a su vez, de todos los dioses del Olimpo. Así pues, todos los dioses fueron engendrados y, al menos los de la última generación, son inmortales.[16] Nótese que, pese a la voluntad de reconducir todo el universo a un origen común y a la minuciosidad de su descripción, Hesíodo no se pregunta de dónde procede el Caos, esto es, no se plantea la cuestión del principio generador. El poeta se limita a narrar el proceso que lleva «del Caos al cosmos», «del desorden al orden», pero no se dice de quién es obra.

Los poetas trágicos del siglo v, Esquilo, Sófocles y Eurípides, también incluyeron a la divinidad en sus obras, y a veces la presentaron como enemiga del hombre. Basta recordar el mito de Prometeo, a quien Zeus castigó por haber proporcionado el fuego a los hombres; o las desventuras de personajes tan inocentes como Edipo, víctima de un destino con un significado indudablemente religioso; o el mito de Ifigenia, que revela los aspectos más crueles de la religión griega.

¿Cómo reaccionaron los primeros filósofos frente a estos mitos? Empezaron a buscar un principio, un origen que, a su vez, no hubiera sido engendrado, capaz de explicar la génesis de todas las cosas. Tales de Mileto identificó dicho principio con el agua, lo cual indujo a «algunos» —como dice Aristóteles— a pensar que se había inspirado en el mito homérico de Océano y Tetis. Con todo, Tales no dejó de creer en los dioses, si es cierto, como cuentan Aristóteles y Platón, que, para dicho filósofo, «todas las cosas están llenas de dioses».[17] Según el Estagirita, Tales de Mileto eligió como principio el agua porque el nutriente de todas las cosas es húmedo, y donde hay vida, hay agua, y donde no hay agua, no hay vida. Fue una intuición que los científicos de hoy siguen considerando válida, ya que, para dilucidar si hay vida en otros planetas, lo primero que intentan descubrir es si hay agua en ellos. Por eso algunos piensan que la afirmación «todas las cosas están llenas de dioses» significa que todas las cosas contienen

agua, pero no está claro que ello implique una naturalización de los dioses o una divinización del agua.

Una ambigüedad semejante se encuentra en Anaximandro, quien plantea como principio de todas las cosas el infinito (*apeiron*), y declara que «resulta ser lo divino [*to theion*], porque es inmortal e indestructible».[18] Como puede verse, Anaximandro califica el infinito de «divino» a causa de su inmortalidad, condición que, en la mentalidad griega, es una prerrogativa de los dioses. Según el testimonio de Aristóteles, Anaximandro atribuyó al infinito, además de la función propia de un principio, que es engendrar todas las cosas, la de «abrazarlas [*periechein*] y gobernarlas [*kybernan*] todas». La ambigüedad reside en estos dos verbos, ya que «gobernar» puede hacer pensar en un principio capaz de entender y desear, un principio personal, mientras que «abrazar» sugiere un rodear más bien espacial, lo cual sería más propio, por ejemplo, del cielo, de una realidad puramente material. Según otro testimonio, Anaximandro «dijo que los cielos infinitos eran dioses»,[19] lo cual significa que aceptaba la existencia de los dioses del mito, aunque luego los identificase con una realidad natural como los cielos.

Para Anaxímenes, el principio del universo es el aire; éste, lo mismo que el *apeiron* de Anaximandro, tiene el cometido de abrazar y gobernar todas las cosas.[20] Por eso lo denomina «dios», y denomina «dioses» a las cosas que derivan del aire.[21] Estas reflexiones implican una continuidad con respecto a los mitos poéticos acerca de los dioses, pues parecen mantener la idea de los dioses personales, capaces de entender y desear; pero, al mismo tiempo, tienden hacia un concepto distinto de dios, al cual convierten en principio único de todo, probablemente inmanente al mundo y, en última instancia, identificable con la naturaleza y sus elementos fundamentales.

Hallamos una crítica explícita y dura contra la teología de los poetas en Jenófanes, nacido en la primera mitad del siglo IV a. C., quien intenta despojar a los dioses de ciertas características excesivamente antropomórficas. Este filósofo, con patente desaprobación, realizó las siguientes reflexiones: «Homero y Hesíodo atribuyeron a los dioses todo cuanto hay de vergonzoso y reprobable en los hombres: robar, cometer adulterio y engañarse recíprocamente»; «los mortales creen que los dioses nacieron, y que

su vestimenta, lenguaje y aspecto son como los de ellos». Y es que, en realidad, «si bueyes, caballos y leones tuvieran manos con las cuales pudiesen dibujar y hacer lo que hacen los hombres, los caballos dibujarían figuras de dioses semejantes a caballos, los bueyes dibujarían figuras de dioses semejantes a bueyes, y harían cuerpos forjados tal como están forjados ellos». De hecho, «los etíopes dicen que sus dioses tienen la nariz chata y son negros; los tracios, que tienen ojos azules y cabellos rojos».[22] Evidentemente, Jenófanes no comprendió que los griegos, con respecto a otros pueblos de la Antigüedad, habían realizado un notable progreso —tal como señala Hegel— al representar a los dioses con rasgos humanos, y no en forma de animales inferiores al hombre, como bueyes, perros, serpientes y demás.[23]

Para Jenófanes, el dios es eterno y, como realidad suprema, no puede ser más que uno; si los dioses fueran dos o más, ninguno de ellos sería la realidad suprema.[24] Basándonos en tales afirmaciones, podríamos pensar que el concepto de dios de Jenófanes es similar al de las religiones monoteístas, a aquel que se escribe con mayúscula. Sin embargo, el dios único del que habla este filósofo es «igual en todas sus partes», luego «ve, oye y posee los otros sentidos en cada una de sus partes», y, además, es «esférico».[25] Estas formulaciones sugieren que el dios de Jenófanes es corpóreo; de hecho, Platón y Aristóteles lo identifican con el universo sensible, y consideran a este filósofo, más que un monoteísta, un panteísta.[26] Así pues, por un lado, Jenófanes dota a su dios de carácter único y, por otro, parece que le hace perder su personalidad. No obstante, nada puede decirse con certeza acerca de su pensamiento, y lo mismo ocurre con todos los filósofos cuyas obras perdidas sólo nos han llegado, de modo muy fragmentario, a través de testimonios posteriores. Según dicen, Jenófanes también compuso elegías, en las cuales recomienda «elevar cantos de alabanza al dios con relatos piadosos y palabras puras», además de «respetar y honrar a los dioses».[27]

Debido a la carencia de testimonios, otro tanto puede decirse de filósofos como Heráclito, Parménides y Empédocles. Heráclito, por ejemplo, arremete contra Homero, quien «merece ser expulsado de la palestra y ser apaleado», y también contra Hesíodo, al cual se refiere en estos términos:

> [...] maestro de la mayoría, pues casi todos creen que sabía muchísimas cosas, cuando ni siquiera sabía qué eran el día y la noche, los cuales, en realidad, son una sola cosa.[28]

Ello induce a creer que Heráclito rechazaba a los dioses de los poetas, y que sólo consideraba divino el fuego, elemento del que cree derivan todas las cosas. Lo mismo puede significar el episodio narrado por Aristóteles, según el cual Heráclito dijo a sus invitados, que habían ido a visitarlo y lo vieron calentarse junto a la lumbre: «Entrad sin temor, porque los dioses también están aquí».[29] Otra de las afirmaciones de Heráclito es que «todas las leyes humanas se alimentan de la única ley divina»,[30] esto es, del *Logos*, única ley universal, cuya expresión es el fuego.

Parménides, en su poema, no habla nunca de los dioses, sino del Ser y sus características (necesidad, inmutabilidad, indivisibilidad, homogeneidad, unidad, forma esférica). No obstante, hace que una «diosa» muestre la verdad del Ser, probablemente para aumentar su importancia; y, presumiblemente, en la segunda parte del poema, dedicada a exponer las «opiniones de los mortales», pone en boca de ella: «antes que todos los dioses, ella [Afrodita] creó el Amor».[31]

Empédocles, en el poema *Sobre la naturaleza*, afirma que, de las cuatro «raíces» o elementos, esto es, agua, aire, tierra y fuego, «nacieron especies y colores de seres mortales, tantos cuantos nacen ahora armonizados por Afrodita».[32] La alusión a los «mortales» sugiere que Empédocles admitía la existencia de los «inmortales», entre los cuales sólo menciona a Afrodita, la diosa del amor, más querida por los filósofos que Atenea, diosa de la sabiduría. Este pensador compuso también un poema titulado *Purificaciones*, donde, probablemente, hablaba de prácticas de tipo religioso. A Empédocles se lo consideraba un dios, opinión que él mismo quiso corroborar al arrojarse al cráter del Etna.[33]

LOS DIOSES DE LA CIUDAD Y LA IMPIEDAD DE LOS FILÓSOFOS

La ambigüedad de los primeros filósofos, quienes oscilaban entre la admisión de los dioses antropomórficos del mito y la introducción de un nuevo

concepto de dios, se resolvió casi por completo cuando, en la segunda mitad del siglo v, la filosofía griega, con Anaxágoras, Demócrito, los sofistas y Sócrates, se trasladó de las colonias a Atenas. Durante el siglo de Pericles, se desencadenó el conflicto entre el concepto de dios profesado por los filósofos y los dioses de la ciudad, es decir, los dioses del mito, y tuvieron lugar los primeros procesos por impiedad, cuyas víctimas fueron los filósofos. El primero en correr esa suerte fue Anaxágoras, de quien se dice que, estando en Atenas, vio que una piedra —presumiblemente, un meteorito— caía desde el cielo hasta el río Egospótamos. Anaxágoras dijo que todo el cielo está compuesto por piedras, que el Sol es una piedra incandescente mayor que el Peloponeso, y que la Luna, como la tierra, posee colinas y precipicios.[34] Esta afirmación hizo que un tal Cleón lo acusara de impiedad. Fue procesado y condenado a muerte, pero, mientras estaba en prisión, Pericles, de quien era amigo, logró salvarlo, y marchó al exilio.[35]

Anaxágoras fue declarado culpable de negar la divinidad del Sol y la Luna, lo cual iba en contra de la religión popular, según la cual el Sol (*Helios*) era el dios Apolo y la Luna (*Selene*), la diosa Ártemis. Ello, obviamente, no significa que Anaxágoras fuese ateo; de hecho, admitía un Intelecto trascendente, simple, no mezclado, puro, que todo lo mueve, el cual separa las partes del magma originario donde reinaba la confusión y da origen a todas las cosas.[36] No se sabe si consideraba a este Intelecto un dios, pero es bastante probable que así fuera, ya que su discípulo Diógenes de Apolonia, quien lo identifica con el aire, no duda en denominarlo tal.[37] El único dato seguro es que Anaxágoras no consideraba dioses a las divinidades que la ciudad de Atenas juzgaba como tales.

En la *Vida de Pericles*, Plutarco cuenta que, durante la guerra del Peloponeso, un tal Diopites logró que en Atenas se aprobara un decreto que sometía a juicio «a quienes no creían en las cosas divinas o enseñaban doctrinas sobre fenómenos celestes», con lo cual «sembró las sospechas sobre Pericles por medio de Anaxágoras».[38] Ello nos da información acerca de los llamados procesos por impiedad que tuvieron lugar en Atenas entre los siglos v y iv a. C. Como demostró E. Derenne en un interesante libro sobre el tema, se trataba de procesos aparentemente religiosos que, en realidad, eran políticos. Cleón, líder del ala extrema del partido demócrata y aliado de Tucídides, líder del partido oligárquico, era enemigo político de Peri-

cles, demócrata más moderado, y utilizó a Anaxágoras para perjudicar a Pericles. Otras personas del círculo de Pericles, como su compañera la hetaira Aspasia o el escultor Fidias, sufrieron procesos análogos; incluso Diógenes de Apolonia estuvo a punto de ser procesado, por los mismos motivos que Anaxágoras.[39]

Según Derenne, la religión griega, al carecer de dogmas y sacerdotes, consistía, esencialmente, en el culto. Y se consideraba obligatorio rendir culto a los dioses a cambio de que éstos protegieran la ciudad. En Grecia, pues, había lo que ahora llamaríamos una religión de Estado y, por este motivo, la impiedad se consideraba perjudicial tanto para la moral como para la ciudad. Atacar la religión equivalía a atacar la patria, es decir, era una especie de traición. Tras el caso de Anaxágoras, se procesó a Protágoras, Diágoras, Sócrates, Aristóteles, Teofrasto, Estilpón y Teodoro. Todos estos procesos se celebraron en Atenas, no porque Atenas fuera particularmente intolerante, sino porque era la única ciudad en la que había filósofos, y los filósofos tenían libertad para hablar. En cambio, Esparta y otras ciudades no los admitían.[40]

No queda claro cuál era la postura de Demócrito, el gran antagonista de Anaxágoras, con respecto a los dioses. Lo cierto es que sólo estuvo en Atenas de paso y, como él mismo cuenta, nadie lo reconoció.[41] Demócrito sostenía que todas las cosas están hechas de átomos, los cuales se agregan y disgregan al azar. Sin duda, ante semejante teoría, cabría esperar una negación de los dioses, y, sin embargo, no es así. Veamos cómo juzga Cicerón a este filósofo:

> [...] titubeante en cuanto a los dioses: ora considera que en el universo hay imágenes [*eidola*] dotadas de aspecto divino, ora dice que los átomos del alma que se hallan esparcidos por el universo son divinidades; ora piensa en imágenes animadas que pueden favorecernos o perjudicarnos, ora en imágenes enormes cuya grandeza les permite abrazar desde fuera el universo entero. A decir verdad, todas estas suposiciones, más que de Demócrito, son dignas de la patria de Demócrito.[42]

Evidentemente, Cicerón no tenía en gran consideración la ciudad de Demócrito, Abdera, quizá porque se hallaba en Tracia y, como diríamos hoy, le parecía provinciana.

Sexto Empírico interpreta la tesis a la que se refiere Cicerón como una negación sustancial de la divinidad,[43] y da una explicación sobre el origen de la creencia en los dioses, atribuida a Demócrito, que va en esa misma dirección. Según Sexto, Demócrito dijo lo siguiente:

> [...] los hombres primitivos, al observar fenómenos celestes como truenos, relámpagos, rayos, agregados de estrellas [los cometas] y eclipses de sol y de luna, fueron presas del terror, y creyeron que los dioses eran los causantes de todo ello.[44]

Hallamos una explicación análoga en Lucrecio, atomista como Demócrito;[45] y también, como veremos, en Aristóteles, quien no era atomista ni ateo, e incluso en el cristiano Giambattista Vico. Además, cuando Demócrito invocaba a Afrodita, «único remedio para los desengaños del amor»,[46] probablemente, más que a la diosa misma, aludía a los actos que ella simbolizaba. Y Lucrecio, el gran poeta romano, abre su poema con una invocación a la misma diosa, «madre de los Enéadas, deleite de hombres y dioses», lo cual confirma la mencionada predilección de los filósofos por esta divinidad.

Otra víctima de los procesos por impiedad fue el sofista Protágoras, según el cual «el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son, y de las que no son en cuanto que no son».[47] Platón interpretó esta tesis como expresión de ateísmo, tal como puede leerse en las *Leyes*, donde afirma: «El dios, para nosotros, es la máxima medida de todas las cosas, mucho más de cuanto lo pueda ser un hombre, al contrario de lo que se dice ahora».[48] En realidad, Protágoras no era ateo, sino, como diríamos hoy, agnóstico. Su obra titulada *Sobre los dioses* (*peri theon*) empezaba diciendo que no puede saberse si los dioses existen o no, pues muchos obstáculos nos impiden saberlo, especialmente la complejidad del problema y la brevedad de la vida humana.[49] Sea como fuere, Pitodoro, un miembro del partido oligárquico, y Evatlo, un alumno con quien había disputado, acusaron a Protágoras de impiedad. Fue procesado, y no se sabe si lo condenaron a muerte o al exilio; sólo sabemos que embarcó rumbo a Sicilia, que su barco naufragó y que murió ahogado. Los atenienses hicieron quemar públicamente sus obras.[50]

El primer filósofo griego considerado «oficialmente» ateo fue Diágoras de Melos, que vivió en el siglo v a. C.[51] Quien lo declaró ateo fue Clitómaco, escolarca de la Academia platónica a finales del siglo II a. C., esto es, dos siglos más tarde, cuando la filosofía griega comenzó a manifestar un profundo interés por la cuestión religiosa y el platonismo medio intentaba conjugar platonismo y aristotelismo en una visión religiosa de la realidad.[52] Lo cierto es que Diágoras compuso poemas impregnados de respeto a los dioses y de religiosidad, pero también escribió un libro, los *Discursos frigios*, en el cual criticaba los misterios de Eleusis, que poco antes habían sido profanados en Atenas. Por eso, cuando Diágoras llegó a esta ciudad, los atenienses, que sentían hostilidad hacia los habitantes de Melos debido a la reciente guerra entre ambas *polis*, lo acusaron de impiedad y, para evitar el proceso, el filósofo huyó a Pelene. Atenas puso precio a la cabeza de Diágoras y pidió a Pelene su extradición; como esta ciudad rechazó la petición, Atenas puso un precio a los habitantes de Pelene.[53]

Marcus Winiarczyk, editor de los fragmentos de Diágoras, alberga muchas dudas acerca del significado del ateísmo antiguo, ya que, en general, fueron autores cristianos de época imperial (por ejemplo, Clemente de Alejandría) quienes acusaron de ateísmo a filósofos paganos que aceptaban a los dioses del Olimpo y, por tanto, negaban al Dios único.[54] Winiarczyk cree que Diágoras fue acusado de ateísmo por divulgar y escarnecer los misterios de Eleusis, lo cual constituía un grave atentado para los atenienses. Tal acusación generó varias anécdotas, como la historia de que Diágoras se convirtió en ateo porque los dioses no castigaron a un poeta que se apropió de unos cantos suyos, o el rumor de que echó al fuego una estatua de Heracles porque no le quedaba leña para cocinar.[55]

En cambio, no procesaron a Critias, el tío de Platón, que fue uno de los Treinta Tiranos impuestos por Esparta tras su victoria sobre Atenas. Esto es lo que dice Sexto Empírico sobre Critias:

> [...] sostenía que los antiguos legisladores forjaron a la divinidad como guardiana de las buenas acciones y las culpas de los hombres, de modo que, para evitar el castigo de los dioses, los hombres no perjudicaran a escondidas al prójimo.[56]

En rigor, en este caso tampoco nos hallamos ante una negación de la existencia de los dioses; más bien se trata de una explicación sobre el origen de

la creencia en los dioses, una explicación «política» que, como veremos, retomará Aristóteles. Critias era un hombre poderoso, y pertenecía al partido oligárquico y conservador del cual solían provenir las acusaciones de impiedad, lo cual, tal vez, le sirvió de protección. Paradójicamente, la amistad con Critias perjudicó a Sócrates, la víctima más ilustre de los procesos por impiedad; mejor dicho, la única víctima en sentido estricto, pues pagó la condena con su vida, y, en su caso, el proceso no fue obra del partido oligárquico, sino del demócrata.

El proceso a Sócrates es un tema bien conocido, por lo que no es necesario exponerlo aquí con detalle. Basta recordar que Meleto, joven demócrata que se iniciaba en la carrera política, instigado por Anito, uno de los líderes del partido demócrata, y en colaboración con el poeta Licón, acusó a Sócrates de corromper a los jóvenes, puesto que les enseñaba a no reconocer a los dioses venerados en la ciudad, así como de sustituir a dichos dioses por otras divinidades. Meleto se refiere, sobre todo, al genio que Sócrates decía sentir en su interior como una voz que le impedía llevar a cabo ciertos actos.[57] El filósofo se defendió de la acusación en su célebre *Apología*, transmitida por Platón, pero fue declarado culpable por un tribunal popular de 500 jueces elegidos a suerte, con una mayoría de 280 votos. A continuación, lo condenaron a pena de muerte por una mayoría de 360 votos. Sócrates no quiso aprovechar el ofrecimiento de Critón, que lo instó a huir de la cárcel, y prefirió pagar la condena envenenándose con cicuta. Estos hechos se relatan en los *Memorables* de Jenofonte, que fue discípulo directo de Sócrates, así como en los diálogos de juventud de Platón, denominados «socráticos» por ser los más fieles a las enseñanzas de Sócrates. En cualquier caso, fuera quien fuese el Sócrates histórico, el que ha pasado a la historia es el Sócrates de estos diálogos.

La acusación de Meleto de no reconocer o, cuando menos, de criticar a los dioses venerados en la ciudad, no carecía de fundamento, como puede observarse en el *Eutifrón*, diálogo en el que Sócrates contradice a un sacerdote de la religión ateniense, lo cual, implícitamente, supone una crítica a la concepción de los dioses de dicha religión. En primer lugar, el filósofo declara sus dudas acerca de mitos como el de Zeus enfrentado a su padre Cronos, o el de Cronos enfrentado a su padre Urano, puesto que implican aceptar que haya guerras entre los dioses.[58] Luego observa que, si los dio-

ses están en conflicto entre ellos, una acción no puede ser santa por el hecho de complacer a los dioses, como propone Eutifrón, ya que la misma acción puede ser positiva para algunos de ellos y negativa para otros, esto es, santa y no santa a un tiempo.[59] También critica la tesis de Eutifrón según la cual es necesario cuidar de los dioses, pues afirma que se cuida de algo con la intención de mejorarlo, y que sería absurdo querer mejorar a los dioses.[60] Por último, critica otra tesis de Eutifrón, según la cual es necesario servir a los dioses mediante plegarias y sacrificios, puesto que, según Sócrates, los dioses no necesitan nada.[61] De estos argumentos no puede extraerse la conclusión de que Sócrates fuera impío, es decir, enemigo de la religión, como pretendía Meleto y como creyeron los jueces, y menos aún que fuese ateo (cosa que, en verdad, nadie sostuvo).

Dejando aparte el episodio del genio, cuya naturaleza es difícil de definir, si bien Sócrates, en la *Apología* platónica, se sirve del mismo para defenderse de una posible acusación de ateísmo, lo cierto es que el filósofo, en su discurso, indica claramente su creencia en el dios Apolo.[62] Sócrates justifica su vida como cumplimiento de una misión que le ha encomendado este dios a través del oráculo de Delfos. En dicha ciudad se veneraba a todos los dioses griegos, en templos dedicados a cada uno de ellos, y en su centro se erigía el templo de Apolo. Sócrates, en la *Apología*, cuenta que un día su amigo Jerefonte llegó a Delfos y le preguntó al oráculo si había alguien más sabio que Sócrates. El oráculo, esto es, la Pitia, respondió que no había nadie más sabio que Sócrates. Como el filósofo no se consideraba sabio, quiso descubrir qué había querido decir el dios con aquella respuesta, y se dedicó a interrogar a todos los que tenían fama de ser sabios (políticos, poetas, artistas, es decir, los expertos en técnicas), tras lo cual se llevó la impresión de que ninguno de ellos era sabio. Gracias a esta investigación, comprendió que él era el más sabio de todos, puesto que, por lo menos, sabía que no sabía, mientras que los demás ni siquiera sabían esto.[63]

Con esta argumentación, Sócrates, por una parte, demuestra ser un seguidor de la religión reconocida oficialmente, puesto que se toma en serio el oráculo de Apolo y dedica su vida a intentar comprender su significado. Pero, por otra parte, demuestra poseer un concepto de dios infinitamente superior al de dicha religión, concepto que queda expresado en las siguientes palabras:

Sólo el dios es sabio; y esto es lo que quiso decir con su oráculo: que la sabiduría del hombre vale poco o nada. Y al decir que Sócrates era sabio, creo que no se refería a Sócrates, mi persona, sino que sólo usó mi nombre como un ejemplo, como si quisiera decir: «Oh, hombres, quien, al igual que Sócrates, reconozca que, en verdad, su sabiduría carece de valor, será el más sabio de todos vosotros». Por eso, hoy en día, sigo investigando e indagando según la palabra del dios, con el fin de descubrir si, entre los ciudadanos y los extranjeros, hay alguien a quien yo pueda considerar sabio. Y, puesto que me parece que no hay nadie, ayudo al dios demostrando que no existe ningún sabio. Y pongo tanto empeño en esta búsqueda que ya no me queda tiempo para hacer ninguna otra cosa de consideración, ni por la ciudad ni por mi casa, de modo que vivo en extrema miseria para servir al dios.[64]

Como puede inferirse de estas palabras, Sócrates no reniega de la religión oficial (a la cual rendirá homenaje incluso momentos antes de su muerte, al recomendar que se sacrifique un gallo a Asclepio),[65] pero su concepto de dios es mucho más refinado y espiritual, pues lo concibe como el único sabio y, por tanto, como infinitamente superior al hombre. Es un dios que no pretende del hombre un culto exterior, sino una fidelidad interior, un dios que, como único precepto, impone al hombre la búsqueda de la verdad y la virtud, el «cuidado de su propia alma».[66] Y, para probar su fidelidad a este dios, Sócrates no dudó en enfrentarse a la muerte.

EL DIOS DE PLATÓN

¿Qué pensaban de los dioses Platón y Aristóteles, los filósofos griegos que más influencia tuvieron en el pensamiento occidental? Si nos basamos en lo dicho hasta aquí, podríamos concluir que ambos elaboraron una concepción monoteísta de la divinidad, y que la identificaron ora con el Demiurgo (recuérdese el *Timeo* platónico), ora con el primer motor inmóvil (recuérdese la *Metafísica* aristotélica). En realidad, las cosas no son tan sencillas, y tanto Platón como Aristóteles, de acuerdo con la mentalidad griega, admiten la existencia de varias divinidades, o, mejor dicho, de una jerarquía de dioses cuyos roles y cualidades son diferentes.

Platón defiende la religión politeísta tradicional, y critica a los «teólogos» o poetas por haber atribuido a los dioses intenciones malvadas, ya que, en su opinión, sólo habría que atribuirles belleza y virtud. Y, además de recuperar la religión tradicional, se propone purificarla de sus contradicciones y puntos oscuros mediante el análisis filosófico.

> Homero, Hesíodo y los otros poetas [...] compusieron para los hombres fábulas falsas, las contaron y siguen contándolas. En cambio, es necesario representar a la divinidad tal como es, y oponerse rotundamente a la afirmación de que la divinidad, que es buena, ocasiona males a alguien [...]. Cada uno de los dioses posee belleza y virtud en el más alto grado posible, por lo cual, tal como parece, permanece siempre y simplemente en la forma que le es propia.[67]

En la *República*, Platón presenta también un principio —el bien— que no puede obviarse a la hora de exponer su concepción de la divinidad. El Bien es la causa de todas las ideas y de todas las cosas; en las «doctrinas orales» transmitidas por Aristóteles, el Uno se presenta como el principio de las ideas-números, de las ideas y de todas las cosas, y se lo identifica con el bien. Platón no habla nunca del Uno o del Bien llamándolos «dios», pero, indudablemente, desempeñan la misma función que tiene el Dios bíblico en las grandes religiones monoteístas, así como en las filosofías influenciadas por las mismas. Dicha función es la de un Absoluto del cual todo depende, aunque ello no se debe a una verdadera creación, tal como hemos visto en el primer capítulo. Todos los autores tardoantiguos identificaron al Dios de Platón con el Bien.

En la *República*, el conocimiento, necesario, sobre todo, para quien gobierna la ciudad, tiene por objeto la idea del bien, aunque ésta nunca puede conocerse adecuadamente, pues está por encima de nuestras capacidades; sólo puede ilustrarse mediante la analogía con el Sol. Del mismo modo que el Sol, gracias a su luz, hace visibles las cosas sensibles y, gracias a su calor, las hace nacer y crecer, así el Bien hace las ideas inteligibles, cognoscibles, y es la causa de su ser. Platón pone en boca de Sócrates (uno de los protagonistas del diálogo) estas palabras para ilustrar la idea del bien:

> El Sol confiere a los objetos visibles no sólo la facultad de ser vistos, sino también la génesis, el crecimiento y la nutrición, aunque él no sea génesis [...]. Del

mismo modo, el Bien otorga a los objetos inteligibles no sólo su facultad de ser conocidos, sino también su existencia y su esencia [*kai to einai te kai ten ousian*], aunque el Bien no sea esencia, sino algo que, por su dignidad y poder, trasciende la esencia [*epekeina tes ousias*].[68]

Algunos, en particular Plotino y sus seguidores antiguos y modernos, han interpretado las últimas palabras como si el Bien estuviese «más allá del ser», como si fuera una especie de «no-ser». En realidad, el término *ousia*, en Platón, designa el mundo de las ideas, que, para él, es el verdadero ser. Por eso la expresión «más allá de la *ousia*» significa «por encima de las ideas», e indica la superioridad de la idea del bien sobre las demás, debida al hecho de que es la causa del ser de todas las ideas. Aristóteles, al transmitir el contenido de las «doctrinas no escritas» de Platón, afirma que el Uno, es decir, el Bien, es la «causa del qué es» de las ideas, la causa de que sean lo que son, o, dicho en lenguaje aristotélico, su causa formal.[69] En este punto, no existe gran diferencia entre las dos versiones del pensamiento de Platón, la contenida en su gran diálogo y la que transmite su discípulo y oyente. Así pues, no hay duda de que el Bien y el Uno son —en términos modernos— lo Absoluto, aquello de lo que todo depende y que, a su vez, no depende de nada.

Platón no dice que el Bien es Dios o un dios, pero, en su obra la *República*, después de que Sócrates afirme que éste trasciende las ideas por su dignidad (literalmente, «por antigüedad», *presbeiai*) y poder, Glaucón, «con mucha gracia», dice: «¡Apolo, cuán sobrehumana [*daimonias*] excelencia!». No queda claro si «Apolo» es una exclamación análoga a «¡Por Júpiter!» o «¡Por Dios!», una invocación o si se utiliza como nombre del Bien. Esta última posibilidad resulta verosímil si pensamos en la comparación con el Sol, cuya personificación era Apolo. En tal caso, el dios de Platón sería el mismo que el dios de Sócrates, sólo que cargado de una profundidad metafísica que aún no se daba en su predecesor. Con todo, no debe olvidarse que la exclamación de Glaucón se presenta de un modo irónico; el hecho de que hable «con mucha gracia» puede hacernos sospechar que sus palabras no expresan la postura de Platón. Éste es un problema recurrente en todos los diálogos, ya que el autor nunca habla en primera persona, sino que pone en boca de sus personajes distintos puntos de

vista, y no podemos saber a ciencia cierta cuál de ellos corresponde a su pensamiento.

En cualquier caso, entre el Bien de la *República* y Apolo, el dios de la religión olímpica, hay una diferencia: Apolo, para quienes creían en su existencia, era una persona, un ser capaz de entender y desear, mientras que el Bien parece ser un objeto, objeto de inteligencia y deseo y, como tal, una realidad completamente impersonal. Platón lo describió de este modo:

> [...] el objeto que toda alma, adivinando su importancia, persigue y tiene como meta de todos sus actos, aunque siempre se muestra incierta e incapaz de captar plenamente su esencia, así como de tener una fe en él tan firme como la que tiene en los otros objetos.[70]

Como puede observarse, la definición del Bien incluida en la *República* y en las «doctrinas no escritas» impide que éste pueda considerarse el Dios de Platón, puesto que se trata de un Absoluto impersonal, causa del ser de las ideas y fin de todos los actos humanos.

Cuanto se ha dicho respecto a la idea del bien y al Uno no es válido para la figura del Demiurgo, que Platón introduce en el *Timeo*. Como hemos visto, el Demiurgo es un artífice que contempla el mundo de las ideas e, imitándolo, forma el mundo de las cosas sensibles, cada una de las cuales es imagen de la idea correspondiente.[71] Se trata, pues, de un principio activo, capaz de entender, es decir, de conocer (conoce las ideas) y de desear (quiere imitarlas), y, por lo tanto, es personal. Platón lo llama «creador y padre» del universo, y dice que es «bueno», porque las cosas que hace son «bellas», pues son imágenes de modelos eternos. Más adelante lo llama explícitamente «el dios» (*ho theos*).[72]

Lo que resulta problemático si se quiere considerar al Demiurgo como el Dios de Platón es su relación con el Bien y con el mundo de las ideas en general. Lo cierto es que el Bien y el mundo de las ideas son eternos, lo cual significa que el Demiurgo no los ha creado ni son gracias a él; en cierto sentido, están por encima de él, o fuera de él, tal como suele estar el modelo que el artífice contempla con el fin de imitarlo. El Demiurgo conoce el Bien y las ideas, y piensa en ellos; por eso algunos representantes del platonismo medio y el neoplatonismo dirán que son pensamientos del Demiur-

go, que existen en su mente, no fuera o por encima de él. Sin embargo, no parece que la idea del bien, expuesta en la *República*, pueda estar dentro de una mente, ni siquiera en la mente de un dios. Además, hay otros elementos que nos impiden resolver la cuestión y determinar si el Demiurgo es o no es el Dios de Platón. Por ejemplo, en el *Timeo*, Platón concibe el mundo de las ideas como un viviente dotado de alma o de una mente, por lo cual podría ser el Demiurgo. En tal caso, el «divino artífice» contendría en sí mismo el mundo de las ideas.

El Demiurgo no es un creador en el sentido bíblico del término, porque actúa sobre elementos que ya existen (agua, aire, tierra y fuego) y que se agitan desordenadamente en el interior de un «receptáculo», la *chora*, región o espacio, también denominada «sede», «matriz» o «madre». Como hemos visto, ésta no ha sido creada por el Demiurgo, ya que existe desde siempre,[73] y su función es poner orden en el desorden, aportar «formas y números» donde las cosas estaban dispuestas «sin razón ni medida».[74] Ninguno de los dioses griegos es verdaderamente un creador, pero el Demiurgo de Platón es el que más se aproxima a la noción bíblica de creador.

El Demiurgo no es la única divinidad que aparece en el *Timeo*. Éste, a causa de su bondad, quiso que el mundo visible que había creado fuera lo más perfecto posible, y por ello lo dotó de un alma y lo convirtió en un ser animado, el cual, a su vez, contiene en sí mismo otros vivientes (plantas, animales, hombres). Y, como hemos visto, el mundo visible, siendo como es imagen del mundo de las ideas, también es un viviente, un viviente inteligible que contiene muchos otros vivientes inteligibles.[75] Así pues, tanto el mundo de las ideas como el mundo sensible son vivientes; el primero es eterno y el segundo, generado (mejor dicho, «unigénito»), de modo que ambos podrían considerarse divinidades (el primero, claro está, más que el segundo). En el mundo sensible, el alma, creada por el Demiurgo a partir de complicadas relaciones matemáticas, es anterior y superior al cuerpo, por lo cual puede decirse que el alma del mundo es una importante candidata al título de divinidad.[76] Para medir el tiempo del mundo sensible, el Demiurgo hizo el cielo y los astros, esto es, el Sol, la Luna y los cinco planetas (aquellos que nosotros llamamos Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno), y los dotó de cuerpo y de alma. Son, pues, dioses generados, imágenes de los dioses eternos contenidos en lo viviente inteligible.[77] Nos ha-

llamos ante una cantidad notable de dioses, ingenerados y generados, que recuerdan a las divinidades de la religión olímpica. Platón se refiere explícitamente a dicha religión cuando pone en boca del personaje de Timeo las siguientes palabras:

> Hablar de los otros númenes y saber cuál es su origen es una tarea que nos supera. Debemos creer a los que hablaron antes de ello, ya que, tal como decían, eran descendientes de los dioses y debían conocer bien a sus antepasados. Por tanto, debemos tener fe en los hijos de los dioses, aunque sus argumentos no sean verosímiles ni necesarios, pues, según afirman, relatan asuntos de familia, y nosotros, siguiendo la ley, debemos creerles. Y la génesis de estos dioses, tal como ellos la exponen, es ésta: de Gea y Urano nacieron Océano y Tetis, y de estos, Forcis, Cronos, Rea y todos los de su generación; y de Cronos y Rea nacieron Zeus, Hera y todos los que, según sabemos, son llamados sus hermanos, y los demás son descendientes de éstos. [78]

Aquí están todos los dioses de Homero y Hesíodo, los dioses de los poetas o «teólogos» (como los llamará Aristóteles). Platón, a causa de su antigüedad, los considera descendientes de los dioses y, como tales, al menos en parte, dignos de crédito.

En su razonamiento pueden distinguirse tres niveles: 1) Afirmación de la necesidad de un Demiurgo, basada en una especie de principio de causalidad («todo lo que nace, nace necesariamente por alguna razón»),[79] lo cual implica que tiene valor de ciencia, al igual que la afirmación de la eternidad del mundo de las ideas y del carácter generado del mundo sensible. 2) La descripción del mundo en el cual el Demiurgo plasmó el mundo sensible (alma, cuerpo, cielo, astros, dioses generados), que, según Platón, era el discurso o relato más «verosímil» (*eikos logos* o *eikos mythos*)[80] de cuantos se habían hecho hasta entonces sobre este tema, puesto que su objeto no es estable, sino mutable, y, por tanto, no es ciencia. 3) Las narraciones de los poetas sobre los dioses olímpicos, de las que Platón no se hace responsable, si bien cree que deben considerarse fidedignas debido a la autoridad de los poetas, además de que porque así lo impone la ley de la ciudad.

En mi opinión, otro texto de Platón confirma la tesis del *Timeo*; se trata del *Filebo*, considerado uno de los diálogos de madurez, donde se enuncia la teoría de los cuatro géneros de realidad: el «Límite» (*peras*), que, probable-

mente, debe identificarse con las ideas o los números. Lo «Ilimitado» (*apeiron*), identificable con aquello que viene determinado por las ideas, es decir, los elementos y su receptáculo. Lo «mixto», probablemente, el mundo sensible, una vez generado y ordenado. La «causa de la mezcolanza», definida también como «lo que hace» (*to poioun*), «lo que actúa demiúrgicamente» (*to demiourgoun*), la cual, sin duda, debe identificarse con el Demiurgo.[81] Más adelante, denomina a este último «inteligencia, ciencia y mente», «intelecto que es rey del cielo y de la tierra», «maravillosa inteligencia que todo lo coordina», «mente que rige y ordena todas las cosas». El personaje de Sócrates afirma que el Demiurgo genera un alma y una mente en Zeus y en cada uno de los dioses, y que, por tanto, es superior a todos ellos.

> Dirás entonces que en la naturaleza de Zeus se generan un alma real y una mente real por virtud de la causa, y en los otros dioses, otros tantos principios superiores. Dirás esto, y a los dioses les complacerá que sea dicho.[82]

A través de estas teorías, Platón demuestra su profunda religiosidad, algo que ningún filósofo anterior había manifestado. Dicho sentimiento emerge de forma admirable en una afirmación del *Teeteto* que gozó de gran fortuna en la Antigüedad y durante el Medievo cristiano:

> [...] debemos apresurarnos a huir de aquí cuanto antes para ir allá arriba. Y esta huida significa para el hombre asemejarse al dios [*homoiosis theoi*] tanto como le es posible. Y asemejarse al dios es adquirir justicia, santidad y, además, conocimiento.[83]

Platón retoma la cuestión de los dioses en su último diálogo, las *Leyes*, que quedó inacabado a causa de su muerte. En él prevé penas severas (prisión, apaleamientos e incluso la muerte) contra la impiedad, que consiste en creer que los dioses no se preocupan de los hombres, o que se los puede aplacar y atraer con sacrificios y plegarias.[84] Según argumenta el filósofo, el hecho de que todos los pueblos, griegos y bárbaros, crean en los dioses constituye una prueba de su existencia. Además, dice que los astros son divinos, y critica a los pensadores que los consideran tierra y piedras (una probable alusión a Anaxágoras),[85] o a quienes creen que no existen por su naturaleza, sino por ley y convención (¿Demócrito?).[86] Para Platón, la causa de tal impiedad son las filosofías que consideran los elementos natura-

les (agua, aire, tierra y fuego) anteriores al alma, es decir, las filosofías de los naturalistas, pues sostiene que, en realidad, debe reconocerse que el alma, entendida como principio capaz de moverse a sí mismo, precede a cualquier otra realidad y es causa de todas las cosas.[87]

De modo que tenemos un nuevo candidato al papel de «Dios de Platón»: el alma. Se supone que no es el alma del mundo creada por el Demiurgo, sino un alma universal e ingenerada, que coincide con el Demiurgo. Platón afirma que dicha alma, al moverse a sí misma, también mueve el Sol, y se pregunta de qué forma lo mueve: 1) Desde dentro, como nuestra alma nos mueve a nosotros. 2) Desde fuera, a través de otro cuerpo de fuego o de aire. 3) Sin cuerpo, pues «tiene otras propiedades más extraordinarias aún».[88] De la continuación del texto se deduce que Platón opta por la primera hipótesis, pues se muestra de acuerdo con Tales al citar su afirmación de que «todas las cosas están llenas de dioses». Pese a ello, no debe excluirse que la tercera hipótesis sea una alusión a la teoría aristotélica del motor inmóvil, formulada por Aristóteles en el diálogo perdido *Sobre la filosofía*, escrito probablemente antes de la muerte de Platón y, por tanto, anterior a las *Leyes*.

EL DIOS DE ARISTÓTELES

Los dioses son un tema recurrente en la reflexión de Aristóteles. Empezó a ocuparse de ellos cuando era miembro de la Academia de Platón, período en el cual les dedicó el libro III del diálogo perdido *Sobre la filosofía*, reconstruible en parte gracias a los testimonios de autores antiguos que lo leyeron, como Cicerón, Filón y Sexto Empírico.[89] En dicho diálogo, Aristóteles sostenía que a los hombres se les ocurre la idea de los dioses gracias a los extraordinarios poderes de su alma, la cual, en sueños o en el delirio, es capaz de prever el futuro, así como de tener una visión del orden cósmico. Al descubrir que poseían estos recursos, «los hombres supusieron que existía algo divino, similar al alma y más dotado de ciencia que ninguna otra cosa».[90] Aristóteles compara la contemplación de los astros en el cielo con la visión del ejército griego en formación, guiado por su general, que podía tenerse desde el monte Ida, situado cerca de Troya.

> Quienes, por primera vez, alzaron su vista hacia el cielo y observaron la trayectoria del sol desde el amanecer hasta el ocaso, así como las ordenadas danzas de los astros, buscaban al demiurgo de este orden extraordinariamente bello, y conjeturaban que éste no podía haberse formado por casualidad, sino por obra de una naturaleza superior e incorruptible, la cual es Dios.[91]

Probablemente, el término platónico «demiurgo» y la alusión a un único Dios son obra de Sexto Empírico, quien vivió en el siglo II d. C., período en que el imperante interés religioso llevaba a conciliar a Aristóteles con Platón. Quizás Cicerón sea más fiel al lenguaje aristotélico cuando relata una experiencia análoga descrita por el Estagirita en estos términos:

> Cuando los hombres ven estos espectáculos [los movimientos del Sol, la Luna y las estrellas], creen que, ciertamente, existen los dioses, y que estas grandes maravillas son obras de los dioses [*opera deorum*].[92]

Aquí el término «obras» no designa necesariamente producciones y, menos aún, creaciones, sino que se refiere simplemente a «efectos» cuyas causas son los dioses. Así pues, según Aristóteles, los dioses causaron el orden cósmico y los movimientos celestes. Filón, por su parte, al exponer la teoría del diálogo *Sobre la filosofía*, también habla de un «demiurgo» (*demiourgos*), «artífice» (*technites*), «hacedor» (*poietes*) o «creador del mundo» (*kosmopoioun*),[93] lo cual indujo a algunos a pensar que Aristóteles, en aquella época, aún era platónico, o que ponía esta teoría en boca del personaje de Platón, posiblemente uno de los interlocutores del diálogo en cuestión. Conviene recordar que Filón, además de platónico, era judío, por lo cual creía doblemente en la creación, de modo que los términos citados pueden ser fruto de su forma de expresarse.

Filón resulta más verosímil cuando atribuye a Aristóteles la teoría de la divinidad del mundo, denominado «inmenso dios visible».[94] Y tanto Filón como Cicerón resultan creíbles al atribuir al Estagirita la teoría de la animación y divinidad de los astros. Según Cicerón, Aristóteles introdujo el éter, siempre en movimiento y dotado de vida, entre los elementos, y afirmó que los astros habían sido «generados en el éter», es decir, que estaban constituidos por éter y, por tanto, poseían sensibilidad e inteligencia. Cice-

rón, probablemente coincidiendo con el propio Aristóteles, concluye que «por consiguiente, los astros deben contarse entre los dioses».[95]

Cicerón resulta menos creíble cuando atribuye a los astros un movimiento espontáneo, debido únicamente a su sensibilidad y divinidad, es decir, un movimiento «voluntario». En este caso, es muy probable que Cicerón confunda las tesis aristotélicas con las teorías estoicas, tal como ocurre cuando dice que Aristóteles hablaba de cuatro elementos, lo cual presupone una identificación del éter con el fuego. Lo cierto es que el diálogo *Sobre la filosofía* incluye dos tipos de dioses: los incorpóreos, «semejantes al alma», que son la causa de los movimientos de los astros, y los dioses corpóreos, que coinciden con los propios astros y con el mundo entero. En definitiva, tanto las causas como los efectos son divinos.

Esta doble concepción de la divinidad también se halla en otro texto de Cicerón, *De natura deorum*, donde el personaje del epicúreo Veleyo, en abierta polémica con el Estagirita, afirma que éste identifica confusamente a Dios ora con una mente, ora con el mundo, ora con un principio que mueve el mundo de forma circular, ora con el «ardor del cielo», esto es, con el éter.[96] No obstante, está claro que, para Aristóteles, el dios inmaterial (la «mente») es el mismo que mueve el cielo de forma circular, y que es distinto al mundo y al éter, es decir, al cielo que rodea el mundo y a los astros que habitan en él, considerados también dioses, aunque de rango inferior al primero.

Estas teorías se confirman el de *De caelo*, el tratado de Aristóteles sobre el cielo, donde el autor afirma que está hecho de éter, elemento ingenerable, incorruptible e inalterable, el cual, debido a su naturaleza, sólo se mueve de forma circular. Fuera del cielo, donde no hay tiempo ni espacio, hay vivientes inmutables, impasibles, que disfrutan de la mejor vida por toda la eternidad. Se trata, evidentemente, de los dioses inmateriales.

> De éstos dependen también los otros entes para ser y vivir; algunos de forma más precisa, y otros de un modo menos claro.[97]

Los entes que dependen de un modo más directo de los dioses inmateriales para ser y vivir son los astros, puesto que, como veremos, los primeros mueven a estos últimos. Los entes que dependen de un modo indirecto de

los dioses inmateriales son las realidades terrenales, cuya generación y corrupción depende, a su vez, de los astros.

En el *De caelo*, Aristóteles considera que el cielo y los astros son vivientes dotados de alma, si bien excluye que ello sea la causa de su movimiento circular, ya que les supondría un esfuerzo, lo cual no puede conciliarse con la idea que tenemos de los dioses.[98] En realidad, la circularidad del movimiento está relacionada con el éter del que están compuestos, cuya naturaleza incluye un movimiento circular, y su causa es un «motor incorpóreo» (*kinoun... asomaton*). Dicho motor, al mover un cuerpo inmutable como el éter (esto es, inalterable e incorruptible), también es inmutable.[99] Sin lugar a dudas, este último es el motor inmóvil inmaterial, ya mencionado en el diálogo *Sobre la filosofía*, el cual, al ser causa del movimiento y, por tanto, de la vida, el cielo y los astros, que son dioses, es un dios.

Todo ello no está en contradicción con la divinidad y animación de los astros, pues a éstos no los mueven sus almas, ni se los mueve en contra de su voluntad, sino que los transportan esferas celestes, hechas también de éter, y efectúan varios movimientos, numerosos en mayor o menor grado. Aristóteles da la siguiente explicación al respecto: «Lo que está de modo óptimo», es decir, la realidad suprema, el motor inmóvil, posee su bien —la felicidad— sin llevar a cabo ninguna acción, sin necesidad de moverse, ya que él mismo es su propio fin. Y lo más cercano a él, es decir, el primer cielo, también llamado cielo de las estrellas fijas, alcanza su bien por medio de una sola acción, que es el movimiento circular. En cambio, aquellos que están alejados deben realizar cierto número de movimientos para lograr su bien, y «no alcanzan el término último [*to eschaton*]», sino «el principio más divino [*theiotate arche*]» en la medida de sus posibilidades.[100] Así pues, todo viviente tiende a su bien, esto es, a su felicidad. El motor inmóvil ya la posee, luego no tiene necesidad de hacer nada para obtenerla; sólo depende de sí mismo y, como tal, es el dios supremo. El cielo y los astros alcanzan su felicidad —denominada «el principio más divino» por ser prerrogativa esencial de los dioses— mediante uno o más movimientos, sin lograr jamás el «término último», patrimonio exclusivo del motor inmóvil. Por ello, tal como hemos dicho, son dioses de rango inferior.

Según Aristóteles, no es necesario demostrar la existencia de los dioses en general, pues todo el mundo la admite por las razones expuestas en el

diálogo *Sobre la filosofía*; sin embargo, sí precisan de una demostración su identificación con uno o más motores inmóviles, así como la existencia de estos últimos. El Estagirita dedica famosas argumentaciones a dicha demostración en los libros VII y VIII de la *Física* y en el libro XII de la *Metafísica*. Con todo, no se trata de demostrar la existencia de los dioses, o de Dios, en el sentido tradicional propio de las teologías pagana, hebrea, cristiana y musulmana, sino de demostrar la necesidad de motores inmóviles que expliquen los movimientos celestes. Los argumentos que esgrime Aristóteles en la *Física* pueden resumirse de este modo: tiene que haber un movimiento eterno, ya que, si todos los movimientos tuvieran inicio, el propio inicio sería un movimiento (un paso de la quietud al movimiento, un cambio de estado), y si todos tuvieran fin, el propio fin sería un movimiento (por la misma razón), de modo que habría un movimiento antes del movimiento y un movimiento después del movimiento, y así sucesivamente hasta el infinito, por lo cual siempre se daría movimiento. Así pues, debe haber al menos un movimiento que no tenga principio ni fin, y Aristóteles, de acuerdo con las apariencias sensibles y algunas creencias tradicionales, lo identifica con el movimiento de los cuerpos celestes, considerado un movimiento continuo, ininterrumpido y circular.

Todo movimiento requiere una causa, pero un movimiento eterno no puede tener por causa algo que, a su vez, se mueve (como el alma que se mueve por sí misma de la cual hablaba Platón en las *Leyes*), pues, según Aristóteles, lo que se mueve pasa de la potencia al acto, esto es, no es siempre acto. Y si la causa no es del todo acto, en algún momento podría no moverse, con lo cual ya no garantizaría la eternidad y continuidad del movimiento. Por lo tanto, un movimiento continuo y eterno precisa de una causa inmóvil. En la *Física*, el autor no especifica si dicha causa inmóvil es sólo una o si hay muchas. Lo que sí afirma es que un motor inmóvil no puede tener magnitud, porque, para moverse durante un tiempo indefinido, debería poseer una fuerza infinita y una magnitud infinita, lo cual supone una contradicción en los términos. Si no posee magnitud, no puede tener partes y, por tanto, tiene que ser indivisible e inmaterial. Aunque en la *Física* no se diga explícitamente, se trata del dios supremo inmaterial, del cual Aristóteles ya habló en el diálogo *Sobre la filosofía* y en el *De caelo*.

En el libro XII de la *Metafísica* sí se identifica explícitamente el motor inmóvil del cielo con el dios supremo; antes de abordar este tema, es oportuno señalar otros pasajes de la obra en los que se habla de dios o de los dioses. En el libro I, la ciencia de las causas primeras es definida como la más universal, difícil y exacta de todas las ciencias, pues es la que mejor permite conocer y, como tal, es digna de señorear sobre las demás; además, también es la más libre, puesto que depende de sí misma. Dichas cualidades sugieren que tal ciencia, más que humana, es divina, con lo cual sólo podría poseerla un dios, como dice el poeta Simónides. No obstante, Aristóteles responde al poeta que los dioses no son envidiosos y permiten que el hombre sea partícipe de esa ciencia. En realidad, es divina por dos razones: porque «sólo el dios la posee, o al menos la posee más que los otros», y porque «trata de las cosas divinas» y «el dios es causa y principio de todas las cosas».[101]

Todo ello nos da una información relevante acerca de la concepción aristotélica de los dioses. En primer lugar, el Estagirita, lejos de creer que éstos sintieran envidia de los hombres, pensaba que eran buenos con ellos. Esta postura coincide con una creencia popular y se opone al parecer de los poetas. Además, el filósofo creía que los dioses poseían la sabiduría, es decir, la ciencia de las causas primeras, y que por eso lo conocían todo. Por último, consideraba la sabiduría una ciencia de las cosas divinas, ya que, entre las causas primeras de todas las cosas, estaba dios. Con esta afirmación, Aristóteles se refiere al hecho de que dios, o los dioses, son causa de los movimientos celestes. Con todo, no son las únicas causas de la realidad; ciertamente, se hallan «entre las causas de todas las cosas», pero existen otras causas, tal como el autor explica en la *Física* y como recordará después en la *Metafísica*: además de las causas del movimiento, existen causas materiales, causas formales y causas finales. Así pues, dios no es el único objeto de conocimiento, por lo cual no puede identificarse con la teología de los poetas, ni tampoco con una teología filosófica o científica.

Aristóteles no desmiente todo esto ni siquiera en el libro VI de la *Metafísica*, donde habla de una «ciencia teológica».[102] Según el autor, la física es la ciencia de las sustancias móviles y las matemáticas, la ciencia de los objetos inmóviles, que no son sustancias. Y si existen sustancias eternas e inmóviles, el conocerlas no es competencia de la física ni de las matemáticas, sino de otra ciencia, la cual será «primera» respecto a las dos citadas. To-

das las causas son eternas, pero lo son especialmente «las causas de las realidades divinas que nos resultan manifiestas» (*aitia tois phanerois ton theion*). Ahora bien, puesto que las realidades divinas que nos resultan manifiestas, esto es, visibles, sólo pueden ser los astros, sus causas sólo pueden ser sus motores y, si los astros son divinos, es evidente que también serán divinas sus causas, que son los motores inmóviles, sustancias eternas inmóviles cuya existencia se supone. «Sin duda —observa Aristóteles—, si existe lo divino en algún lugar, existe gracias a esta clase de realidad»; por eso la ciencia que trata sobre esta última se denomina «teológica» (*theologike*), y es la primera entre todas las ciencias, la «filosofía primera», pues tiene por objeto la realidad más alta y más digna de honor.[103]

Como puede verse, en este pasaje, lo mismo que en los mencionados anteriormente, Aristóteles se refiere a una ciencia de las causas primeras, entre las que se hallan las causas de los astros, que son divinas. Ello implica que dicha ciencia tiene por objeto las realidades divinas, por lo cual se la calificará de «teológica». Dicha denominación no implica que esta ciencia trate únicamente de realidades divinas o sustancias inmóviles, sino que trata de ellas porque se encuentran entre las causas primeras. En este sentido, la ciencia de las realidades divinas es universal, es la ciencia del ser en cuanto ser, de las realidades en su totalidad, ya que, como ciencia de las causas primeras, conoce las causas de todas las cosas.[104] Esta afirmación muestra que, para Aristóteles, existen dos tipos de realidades divinas, o de dioses: los visibles o móviles, que son los astros y los cielos, y los inmóviles e invisibles, que son sus motores.

Quienes creen en la existencia de una «teología» de Aristóteles —los comentaristas antiguos y medievales, además de muchos pensadores modernos, como Jaeger y Ross— consideran que queda expuesta en el libro XII de la *Metafísica*, el famoso libro Lambda. En realidad, la primera mitad de dicho libro trata de las sustancias móviles, y sólo en la segunda mitad se habla de las sustancias inmóviles y se menciona de un modo sumario su carácter divino. No es de extrañar que los árabes, al redactar una obra titulada *Teología de Aristóteles*, incluyeran extractos de las *Enéadas* de Plotino, mucho más «teológicos» que el libro Lambda. Ello demuestra que no hallaron los temas teológicos que esperaban en el libro aristotélico, cuya segunda parte se limita a sintetizar la demostración de la existencia

de un motor inmóvil expuesta en la *Física*, si bien se añade que tal motor es pura actividad y que esa actividad, al ser la más agradable, sólo puede ser actividad de pensamiento. Y, puesto que la actividad de pensamiento es vida, el motor inmóvil es un viviente, y, además, como es eterno y feliz, es un dios.

Reproducimos a continuación el pasaje entero, que a menudo se ha malinterpretado.

> Si dios se halla siempre en el estado feliz en el que nosotros nos hallamos a veces [es decir, el pensar], esto es algo maravilloso, y si se halla en un estado incluso mejor, más maravilloso aún. Y [el motor inmóvil] se halla en este estado, y tiene vida, porque la actividad de pensamiento es vida, y él [*ekeino*] es esa actividad. Y su actividad, en sí misma, es vida óptima y eterna. Nosotros [los griegos] decimos que dios es un viviente eterno y óptimo en el sentido de que dios tiene una vida perenne, continua y eterna, puesto que eso es ser dios.[105]

Aquí, como puede verse, Aristóteles identifica el motor inmóvil con un dios, pues cree que posee exactamente las mismas cualidades que la opinión común de los griegos atribuía a los dioses. Con todo, el objetivo del autor no es demostrar la existencia de un dios, y menos aún describir sus atributos o hacer una teología, aunque sea filosófica.

Aristóteles coloca al frente de la realidad un dios personal dotado de inteligencia, puesto que piensa, y de voluntad, puesto que es feliz. Se trata de un dios activo, como el Demiurgo de Platón, sólo que, al no tener el mundo de las ideas por encima de él, es verdaderamente soberano. Con la actividad de pensamiento mueve el cielo, y lo mueve de forma activa, como una causa eficiente, no del modo pasivo en que podría hacerlo una causa final, como se ha creído tradicionalmente. Si, para explicar el movimiento del cielo, bastase una mera causa final, cuya inmovilidad quisiera imitar el cielo moviéndose de forma circular, sería suficiente con la idea del bien platónica, que es un objeto de inteligencia y deseo. En cambio, Aristóteles considera insuficiente dicha idea, y por ello introduce un principio activo capaz de producir un cambio, al cual denomina «motor o productor» (*kinetikon e poietikon*).[106]

Es cierto que Aristóteles, para explicar cómo mueve el cielo el motor inmóvil, lo compara con el objeto del deseo y de la intelección humana,

que se mueve permaneciendo inmóvil, es «fin» (*hou heneka*) y «se mueve como el amado» (*kinei hos eromenon*).[107] No obstante, ello sólo es un símil, y no significa que el motor inmóvil sea fin del cielo ni que el cielo lo ame. Si el cielo lo amara, no se comprende por qué habría de moverse circularmente sobre sí mismo, lo cual no le permite alcanzar el motor inmóvil. La tesis de que el cielo, para imitar la inmovilidad del motor inmóvil, se mueve de forma circular es una interpretación platonizante de la doctrina aristotélica, y, desde luego, no es algo que aparezca en los textos de Aristóteles.[108] Ello no impide que el motor inmóvil pueda concebirse como un fin, pero no como fin del cielo, sino como un fin en sí mismo, tal como se decía en el *De caelo*. Además, el primer motor mueve el cielo del mismo modo que el objeto del deseo humano mueve al amante, pero no porque el cielo lo ame (en todo caso, se ama a sí mismo), sino porque se mueve permaneciendo inmóvil. El cielo, que también es un dios, si bien de rango inferior, ama y persigue como fin su propio bien, su propia felicidad, y la consigue moviéndose eternamente de forma circular, gracias al motor inmóvil.

A continuación, en el mismo libro, Aristóteles demuestra que no hay un solo motor inmóvil, sino muchos (un total de cincuenta y cinco), tantos como esferas concéntricas cuya existencia debe admitirse para explicar, según las teorías astronómicas de Eudoxio y Calipo, los movimientos aparentemente irregulares de los planetas. Cada esfera se mueve eternamente, y necesita que la mueva un motor inmóvil, pero su fin consiste en transportar los astros, estrellas fijas o planetas, los cuales son divinos y tienen como fin su propia felicidad. Y sobre ellos están los cincuenta y cinco motores inmóviles.

> Según una tradición procedente de la Antigüedad más remota, transmitida a la posteridad en forma de mito, éstos son los dioses, y lo divino abraza toda la naturaleza. Todo lo demás se añadió después míticamente para persuadir al pueblo y hacer que respetara las leyes y el bien común. Así, se dice que los dioses tienen forma humana y se asemejan a ciertos animales, y se añaden otras cosas parecidas o análogas. Si, prescindiendo de las demás, se toma de éstas el punto fundamental, esto es, la afirmación de que las sustancias primeras son dioses, se verá que esta tradición nace de la inspiración divina.[109]

Aquí Aristóteles toma como referencia la religión popular, según la cual los dioses son los astros. Rechaza la parte antropomórfica de la misma, es decir, la representación de los dioses bajo forma humana o animal, y afirma que se ideó con fines políticos, para hacer que se respetaran las leyes. Se trata de un argumento acorde a la explicación que ofrecen los «ateos» Demócrito y Protágoras. No obstante, Aristóteles acepta el punto fundamental de dicha religión, la afirmación de que las sustancias primeras (las cuales, para el Estagirita, ya no son los astros sino sus motores inmóviles) son dioses. Han perdido el carácter antropomórfico que poseían en la religión popular, pero conservan su carácter personal, si bien más puro y espiritualizado.

Por último, siguiendo con el libro Lambda de la *Metafísica*, Aristóteles afirma que, a pesar de la multiplicidad de dioses, cuyo número coincide con el de los motores inmóviles, uno de ellos es el que mueve el primer cielo, o esfera de las estrellas fijas. Es el primero entre todos los entes, ya que, en cierto sentido, lo mueve todo: directamente, mueve el primer cielo y, a través de éste, todas las demás cosas del cielo y de la tierra. También es el bien supremo, comparable a un general que dirige un ejército y es causa de su orden,[110] o a un cabeza de familia, que es causa del orden de su casa. Y el libro concluye con una cita de Homero: «El mando de muchos no es bueno; basta un solo jefe».[111]

Como vemos, Aristóteles mantiene la idea de un dios supremo, que podría escribirse con mayúscula: Dios. Sin embargo, no es el Dios de la Biblia, ni el Dios de Platón, porque no es un hacedor, sino un motor y un ordenador, aunque sigue siendo un dios personal, como todos los dioses de la religión griega. No puede hablarse, pues, de un Dios «abstracto», impersonal y filosófico, opuesto al de la Biblia por su impersonalidad, como se ha hecho con frecuencia. Y tampoco deben contraponerse las páginas de la *Metafísica* sobre el motor inmóvil a pasajes de otras obras, en particular las *Éticas*, donde Aristóteles se muestra próximo a la concepción tradicional de los dioses. En un pasaje de la *Ética Eudemia*, Aristóteles aproxima la doctrina de la *Metafísica* a la religión tradicional, y lo hace para explicar fenómenos sobrenaturales como la fortuna o los sueños premonitorios. El filósofo afirma: «así como en el universo el principio del movimiento es dios, también en el alma dios lo mueve todo, ya que lo divino que hay en

nosotros mueve todas las cosas». Y aquí, a diferencia de otros casos, la expresión «lo divino que hay en nosotros», superior a la razón, no alude a la inteligencia, sino, tal como se dice en el diálogo *Acerca de la plegaria*, a lo que es «superior a la inteligencia».[112] En la *Ética Eudemia*, Aristóteles muestra también su elevada concepción de la divinidad:

> [...] dios no manda impartiendo órdenes, pues él es el fin con vistas al cual imparte órdenes la sabiduría [...]. Y él, por ser quien es, no necesita nada.

Por eso el objetivo del hombre consiste en «servir a dios y practicar la teoría» (*ton theon therapeuein kai theorein*),[113] endíadis cuyo significado se aclara en la *Ética Nicomáquea*, donde el autor identifica la felicidad con la vía teorética, dedicada al conocimiento, considerada divina por su semejanza con la vida de los dioses. En la misma obra, Aristóteles afirma que el objetivo del hombre consiste en «ser tan inmortal como le sea posible», esto es, en asemejarse a los dioses tanto como le sea posible.[114]

La actitud de Aristóteles frente a los dioses es compleja; por un lado, se muestra respetuoso con la religión popular y, por otro, tiende a un concepto más sofisticado de dios. El primer aspecto está documentado en su testamento, donde el filósofo expresa la voluntad de que su ahijado Nicanor, el cual había regresado incólume de la guerra contra los persas, cumpla el voto que hizo por él de dedicar dos estatuas de cuatro codos de altura a Zeus Salvador y Atenea Salvadora en Estagira.[115] El segundo aspecto sólo está documentado en el único fragmento superviviente del diálogo perdido *Acerca de la plegaria*, en el cual, como hemos visto, Aristóteles afirma que «dios es inteligencia o algo superior a la inteligencia».[116]

A pesar de todo, Aristóteles no se libró de una acusación de impiedad por haber escrito un *Himno a la virtud* en memoria de su suegro, Hermias de Atarneo, a quien los persas mataron a traición. No obstante, el filósofo logró sustraerse al proceso, promovido probablemente por motivos políticos por los atenienses antimacedonios tras la noticia de la muerte de Alejandro Magno (323 a.C.). Y, según una leyenda, el Estagirita dejó Atenas tras declarar que, de este modo, impedía que los atenienses pecasen por segunda vez contra la filosofía.[117]

ATEÍSMO, POLITEÍSMO Y MONOTEÍSMO EN LA EDAD HELENÍSTICA

Además de Platón y Aristóteles, en la Grecia de su época vivieron muchos otros filósofos, quienes profesaban las doctrinas más dispares acerca de los dioses. Entre los discípulos de Sócrates llamados «socráticos menores» recordamos a Teodoro, nacido en Cirene antes del año 340 y muerto en el 260 a. C., fundador de la escuela cirenaica. Comúnmente recibe el sobrenombre de *el Ateo*, por lo cual se lo suele relacionar con Diágoras. Teodoro escribió una obra, *Acerca de los dioses*, perdida en su totalidad, donde, al parecer, negaba la existencia de los dioses. También fue acusado de impiedad, pero lo salvó el peripatético Demetrio Falereo, quien gobernó en Atenas entre el 317 y el 307, el cual lo convenció de que abandonara la ciudad. Según su editor más reciente, M. Winiarczyk, Teodoro fue el único ateo verdadero de la Antigüedad.[118]

A menudo, junto a los nombres de Diágoras y Teodoro, se cita el de Evémero de Mesene (340-260 a. C.), quien, en una obra cuyo curioso título es *Inscripción sagrada* (*Hiera anagraphe*), explicó que la creencia en los dioses tenía su origen en la «apoteosis», es decir, en la divinización de reyes u hombres famosos que habían beneficiado a sus súbditos o conciudadanos. Según este filósofo, así surgió, por ejemplo, la creencia en la divinidad de Urano, Crono y Zeus, los cuales no fueron más que reyes de una isla a la cual denomina Pancaya («buena en su totalidad»). Y su apoteosis fue obra del propio Zeus, quien hizo grabar en la columna de oro de un templo su nombre, así como el de sus predecesores, para recordar sus maravillosas hazañas.[119] Esta teoría, conocida como «evemerismo», gozó de cierta fortuna en la Antigüedad, y los Padres de la Iglesia la consideraron una forma de ateísmo.

No fue ateo, sino politeísta, el gran Epicuro, pese a su adhesión al atomismo de Demócrito y a su declarada voluntad de liberar a los hombres del temor a los dioses. En abierta polémica con el diálogo *Sobre la filosofía* de Aristóteles (e, indirectamente, con el *Timeo* de Platón), Epicuro escribió en su *Epístola a Heródoto*:

> En cuanto a los movimientos y rotaciones, al surgir y al ocaso, así como a otros fenómenos de los cuerpos celestes, no debe creerse que existe un ser al frente

de los mismos, el cual les da, o dio, un orden y, al mismo tiempo, goza del bienestar más completo y de la inmortalidad.[120]

Así pues, Epicuro no niega la existencia de los dioses, sólo niega que causen los movimientos celestes y su orden, una cualidad que considera incompatible con su estado de felicidad.

Hallaremos múltiples causas de las rotaciones, así como del ocaso, el surgir, los eclipses y otros fenómenos semejantes, incluso de aquellos que se dan de un modo singular, y no debe creerse que no se haya alcanzado al respecto el conocimiento necesario para lograr la tranquilidad y la felicidad. Además de todo esto, debe creerse otra cosa: las almas de los hombres sufren la perturbación más grave al creer que las mismas naturalezas [es decir, los dioses] pueden ser bienaventuradas e inmortales, y tener voluntad y acciones y causas contrarias a sus propios atributos, así como al esperar o al temer —dando crédito a los mitos— algún mal eterno, o al asustarse ante la falta de sensibilidad que conlleva la muerte.[121]

Según la citada epístola de Epicuro, los movimientos de los astros derivan del movimiento giratorio de los átomos que componen el cielo; además, todos los fenómenos celestes, incluido el rayo, tienen explicaciones puramente físicas, esto es, relacionadas con el movimiento de los átomos, por lo cual no hay razón para creer en los mitos que los consideran obra de los dioses.[122] Por último, en la *Epístola a Meneceo*, que gozó de gran fortuna como «carta sobre la felicidad», Epicuro escribe a su discípulo:

Pon en práctica y medita las cosas que siempre te he recomendado, y considéralas como principios necesarios para una vida feliz. En primer lugar, piensa que la divinidad es un ser indestructible y bienaventurado, tal como sugiere la noción común de lo divino, y no le atribuyas nada ajeno a la inmortalidad o contrario a la felicidad. Lo que debes hacer es pensar en todo lo que es capaz de preservar la felicidad unida a la inmortalidad. Los dioses existen; el conocimiento que tenemos de ellos es algo evidente. Mas no existen de la forma en que los considera la mayoría, pues los considera de un modo que les quita todo fundamento de existencia. Además, no es impío quien reniega de los dioses del vulgo, sino quien aplica a los dioses las opiniones del vulgo, ya que éstas no son prenociones, sino presunciones falaces y juicios del vulgo sobre los dioses.

> Y con ello se obtienen grandes daños y provechos de los dioses, pues éstos, que se dedican continuamente a sus propias virtudes, acogen a sus semejantes y consideran ajeno todo lo demás.[123]

Epicuro, pues, hace suyo el concepto común de los dioses como vivientes inmortales y felices, y considera evidente su existencia, aunque niega que se interesen por el mundo y los hombres, rechazando así los mitos de la religión popular, según los cuales los dioses castigan o premian a los hombres. Sus dioses, como los de Aristóteles, sólo se dedican a las actividades que los hacen felices. Parece que Epicuro escribió una obra, *Sobre los dioses*, en la que sostenía lo siguiente:

> [...] todo ser perteneciente a la especie divina no provoca ninguna turbación en nosotros, y está libre de todo lo que causa temor, y es capaz de disolver y componer con armonía cualquier cosa desagradable y extraña, y nada le impide realizar todo esto.[124]

Nos hallamos ante un concepto de dios no muy distinto al de Aristóteles, si bien Epicuro sentía cierta hostilidad contra el Estagirita, y lo acusaba de que, en su juventud, antes de ingresar en la Academia de Platón, había sido «un disoluto que, tras haber disipado los bienes familiares, se dedicó a la milicia y a vender fármacos».[125]

Radicalmente opuesta fue la actitud de los estoicos frente a los dioses, quienes, tras una forma inicial de panteísmo, fueron tendiendo cada vez más hacia un verdadero monoteísmo. Como hemos visto en el capítulo sobre el origen del universo, ellos consideraban divina una naturaleza originaria, el fuego. En el *Himno a Zeus* de Cleantes (siglo III a. C.), dicha naturaleza queda personificada como rey del universo del cual descienden los hombres. Es evidente que dicho himno influyó en el *Tratado del mundo* (*De mundo*), obra atribuida a Aristóteles, pero probablemente escrita entre los siglos II y I a. C. En este tratado se compara el primer motor inmóvil con el «gran rey» (¿el rey de los persas?; resultaría bastante raro en una obra que, según se cree, estaba dedicada al macedonio Alejandro), y se lo identifica con el hado de los estoicos; no obstante, no se mencionan otros motores inmóviles, los cuales, para Aristóteles, también eran dioses.

El diálogo inacabado de Cicerón *De natura deorum* (escrito en el año 45 a. C.) también atestigua la centralidad de la cuestión «teológica» en la filosofía antigua. El autor, fuente valiosísima para conocer la filosofía griega de época helenística, muestra en dicho diálogo las opiniones predominantes acerca de la naturaleza de los dioses. En el libro I, el epicúreo Veleyo expone las ideas de Epicuro sobre los dioses y critica las de otros filósofos. En el libro II, el estoico Balbo expone la teología estoica (especialmente la de Posidonio de Apamea), y se detiene sobre todo en temas como la existencia de Dios, la naturaleza de Dios y la providencia divina con respecto al mundo y los hombres. En el libro III, el académico Cota critica a los interlocutores precedentes en aras de un escepticismo que niega la posibilidad de conocer a los dioses (Arcesilao), y desmiente la teología natural de los estoicos (Carnéades). En cuanto a Cicerón, parece oscilar entre un escepticismo moderado y un eclecticismo que retoma los aspectos más aceptables de las teorías anteriores.

EL MONOTEÍSMO BÍBLICO Y LA REACCIÓN POLITEÍSTA

En la filosofía griega se produjo un impulso decisivo hacia el monoteísmo a través de la Biblia, descubierta gracias a la traducción de los Setenta realizada en Alejandría en el siglo II a. C. Ya hemos visto la postura que adoptó el judío Aristóbulo, tal vez uno de los Setenta, quien acusó a Platón de haberse basado en el relato bíblico de la creación para escribir el *Timeo*. En cambio, el judío Filón fue netamente platónico, y, con el fin de conciliar el *Timeo* con la Biblia, consideró el mundo de las ideas como algo interno a la mente divina, lo cual dio origen a la superación del dualismo platónico entre la idea del bien y el Demiurgo, además de allanar el camino para integrar el «pensamiento de pensamiento» de Aristóteles en el concepto de Dios atribuido a Platón.

El «dios desconocido» del que habla san Pablo en su discurso a los atenienses no es uno de los dioses de la religión griega (los «ídolos» que suscitaban su desdén), sino el dios de los filósofos griegos, de Platón (*Timeo*), Aristóteles (*Sobre la filosofía*) y los estoicos (los *Fenómenos* de Arato, citados explícitamente, y el *Himno a Zeus* de Cleantes). El apóstol se refiere a este

dios con el fin de obtener el consenso de sus oyentes, entre los que se encontraban algunos filósofos «epicúreos y estoicos». La disensión con estos últimos surge cuando Pablo afirma que el hombre enviado por Dios para juzgar la tierra ha resucitado de entre los muertos, una declaración que provoca las burlas de dichos oyentes, y que tampoco aceptarían los judíos ni, más tarde, los musulmanes. Ello no impidió que otros oyentes se adhirieran al anuncio de san Pablo, como Dionisio Areopagita (el verdadero, no el monje neoplatónico que, cinco siglos más tarde, se hizo pasar por tal), «una mujer llamada Damaris y algunos otros con ellos».[126]

La integración entre el concepto de Dios atribuido a Platón y el de Aristóteles no se debe a los primeros filósofos cristianos (Justino, Taciano, Atenágoras), quienes rechazaban la teoría de la eternidad del mundo de Aristóteles expuesta en el diálogo *Sobre la filosofía*, y, siguiendo los pasos de Filón, se fijaron en el *Timeo* platónico, aunque no dejaron de acusar a «los filósofos» de haber tomado la idea de la creación de la Biblia. Dicha integración se debe a unos filósofos que los cristianos consideraban «paganos», los representantes del platonismo medio. Entre ellos se halla el autor del *Didascálico* (recientemente identificado con Alcinoo), un manual de filosofía platónica difundido en el siglo II d.C. En esta obra se retoma la interpretación, ya adoptada por Filón, de las ideas como pensamientos de Dios, y se concibe al dios supremo, o «primer dios», como intelecto. Un intelecto que, según el *Didascálico*:

> [...] mueve el intelecto del cielo aunque permanece inmóvil, como hace el sol con la vista cuando ésta lo mira, y como el objeto del deseo mueve el deseo, aunque permanece inmóvil.[127]

La alusión al libro Lambda de la *Metafísica* es evidente, y se explica gracias a que, en aquella época, ya circulaba la edición de los tratados de Aristóteles realizada por Andrónico de Rodas (siglo I a.C.), que Filón no conocía. El *Didascálico* prosigue así: «Puesto que el primer intelecto es en grado excelso y bello, es necesario que su inteligible sea en grado excelso y bello, pero nunca más bello que él. Así, piensa en sí mismo y en sus propios pensamientos [esto es, las ideas], y esta actividad constituye la idea». La conciliación entre el Dios de Platón y el Dios de Aristóteles no podría ser más clara.

Es un bien porque beneficia todas las cosas en la medida de lo posible, y es la causa de todo bien. Es bello porque, por su propia naturaleza, es perfecto y proporcionado. Es verdad porque es el principio de toda verdad, como el sol es el principio de toda luz. Es padre porque es causa de todas las cosas y ordena el intelecto del cielo y el alma del mundo con relación a sí mismo y a sus intelecciones.[128]

Aquí, además del Bien de la *República*, identificado con el Demiurgo del *Timeo*, aparecen el intelecto del cielo, una figura aristotélica (con anterioridad el autor lo denomina «intelecto que en acto piensa todas las cosas juntas y siempre», es decir, lo identifica con el intelecto activo de Aristóteles), y el alma del mundo, figura más platónica que aristotélica, con las cuales el bien forma una tríada que gozará de una inmensa fortuna en los siglos sucesivos.

Entre los pensadores del platonismo medio, el más conocido es Plutarco de Queronea (siglos I y II d. C.), famoso por sus *Vidas paralelas*, aunque también es autor de numerosas obras filosóficas recogidas por la tradición bajo el nombre de *Moralia*. Plutarco retoma sobre todo la concepción que propone Platón en el *Timeo*, y sostiene que el relato de la génesis del mundo incluido en dicho diálogo debe interpretarse literalmente. Se refiere al Demiurgo llamándolo «Dios» sin reservas, y afirma, acertadamente, que no creó el mundo de la nada, sino a partir de una materia preexistente e ingenerada. Plutarco interpreta la *chora* de Platón como la «materia» de la que habla Aristóteles, y sostiene que la obra de Dios consistió en convertir el desorden en orden. Un orden compuesto esencialmente por «ideas y números» (*eide kai arithmoi*), aunque no está claro si Plutarco concibe las ideas como pensamientos de Dios. Lo cierto es que, para este filósofo, Dios es esencialmente Intelecto (*nous*) y, a la vez, Ser, tal como hemos visto al mencionar su diálogo *La E de Delfos*. En esta obra, el autor afirma que dicha letra, grabada en el frontón del templo de Apolo en Delfos, significa *Ei*, «tú eres», e identifica al ser con el nombre de Dios.

Lo más característico de Plutarco es su teoría de que un alma irracional, causa del desorden y del mal, mueve la materia ingenerada. Alma que Dios, después, transformó en el alma racional del mundo, cuya generación se describe en el *Timeo*. Así pues, la causa del mal no es la materia, puesto

que es informe, sino un alma que constituye un principio opuesto a Dios, si bien, al final, este último la somete.

> Cuanto existía antes de la génesis del cosmos era desorden, pero no se trataba de un desorden sin cuerpo, movimiento ni alma, sino de un desorden dotado de una corporeidad sin forma, de una cohesión y una motricidad caótica e irracional. Todo ello constituye la discordia del alma, que no posee razón. Y Dios no transformó en cuerpo lo que era incorpóreo, ni en alma lo que era inanimado, sino [...] que tomó ambos principios, el primero débil y oscuro, el segundo perturbado e irracional, y los ordenó, organizó y armonizó juntos para convertirlos en el viviente más bello y completo.[129]

Una postura similar a la de Plutarco mantuvo Numenio de Apamea (siglo II d. C.), quien concilia platonismo medio y neopitagorismo al declarar que existen tres dioses: 1) el Padre, identificable con el Bien de Platón y el Intelecto de Aristóteles; 2) el Hijo, esto es, el Demiurgo, artífice del mundo, quien también es Intelecto, pero desciende del primero; 3) el Cosmos, es decir, el mundo sensible, también divino, el cual posee dos almas, una buena y otra mala. Según Numenio, el Hijo y el Cosmos «proceden» del Padre, y el proceso de donación del ser no comporta ninguna disminución en la fuente, tal como ocurre en el proceso de difusión de la luz. Además, Numenio identifica al Hijo y el Cosmos con la Mónada y la Díada de la tradición pitagórica.

Durante los primeros siglos del Imperio romano predomina el problema religioso; a la difusión de las grandes religiones monoteístas, judaísmo y cristianismo, se une la influencia de las religiones orientales, en particular las de Egipto y Mesopotamia. De este modo se explica que, en el siglo II d. C., aparezcan una serie de obras, presentadas como si las hubieran inspirado divinidades, que proponen concepciones de los dioses en las cuales se entremezclan teorías filosóficas y creencias religiosas. Existe una importante recopilación de esta clase de textos titulada *Corpus hermeticum*, un conjunto de obras atribuidas al dios Hermes, identificado con el dios egipcio Thot y calificado como «Trismegisto», es decir, tres veces grande. El *Corpus* habla de un Dios supremo, el Uno, identificado con la luz y el Intelecto, que es incognoscible y sólo se manifiesta ante unos pocos a través

de la «gnosis» o conocimiento por iluminación. Lo opuesto al Dios supremo es la materia, principio del mal, y entre ambos polos existen una serie de divinidades intermedias, como el *Logos* o intelecto demiúrgico, el *Anthropos* u hombre ideal y el intelecto humano. La salvación del hombre, es decir, su liberación de la materia, se obtiene mediante la identificación con Dios, que implica salir de sí mismo («éxtasis»).

Otra recopilación de textos religiosos fruto de la inspiración divina son los *Oráculos caldeos*, procedentes de Caldea (Mesopotamia) y difundidos en el siglo II. En ellos se habla de un dios Padre, identificado con la Mónada, el Intelecto y el Mundo de las ideas platónico, del cual proceden un segundo Intelecto y el Alma del mundo, identificada con la Díada. Estas tres divinidades forman una unidad, por lo cual puede hablarse de una Mónada triádica, concepto que recuerda mucho el misterio cristiano del Dios uno y trino.

Con todo, el interés por el problema religioso, característico de la edad imperial, y la consiguiente tendencia a elaborar filosofías centradas en la noción de Dios, halla ciertas resistencias en el siglo II d. C., sobre todo por parte de los escépticos. Su mayor representante, Sexto Empírico, dedica a los dioses y a la cuestión de su existencia gran parte del libro I de *Contra los físicos*, que constituye el libro III de su obra *Contra los dogmáticos*. En dicho texto, el autor expone las teorías de los filósofos que admiten la existencia de los dioses (Anaxágoras, el Aristóteles del diálogo *Sobre la filosofía*, Epicuro y los estoicos, en particular Cleantes), así como las teorías de quienes la niegan, los llamados «ateos», entre los que cita a los sofistas Protágoras y Pródico, a Diágoras de Melos, Teodoro de Cirene y Evémero. Como buen escéptico, Sexto refuta ambas posturas, y observa que el ateísmo conduce a la negación de virtudes como la compasión, la santidad, el conocimiento, la justicia o la adivinación, mientras que el admitir la existencia de los dioses implica contradicciones como el creer que dios carece de sensibilidad y, al mismo tiempo, que posee sensibilidad, o el concebirlo finito e infinito, corpóreo e incorpóreo, virtuoso pero carente de virtudes como la templanza, el valor o la prudencia.

La conclusión de Sexto es la siguiente:

> [...] los intentos opuestos de los filósofos dogmáticos para probar la existencia o la no existencia de los dioses vienen a ser éstos. Pero, por encima de éstos, en-

tra en juego la «suspensión del juicio» de los escépticos, sobre todo porque, en la vida ordinaria, existen actitudes muy variadas con respecto a los dioses. Y es que, en cuanto a estos últimos, algunos hacen suposiciones de un tipo y otros de un tipo distinto y discordante, de modo que no son dignas de fe ni todas las suposiciones a causa de su contraste, ni algunas de éstas a causa de su equivalencia, y a todo ello se añade la inventiva de teólogos y poetas, que, a decir verdad, constituye el colmo de la impiedad.[130]

El escepticismo no debe confundirse con el ateísmo, pues, si bien suspende el juicio desde un punto de vista teórico, no excluye el culto a los dioses desde un punto de vista práctico. Así, Sexto escribe: «El escéptico se halla en una posición más segura que cuantos filosofan de otro modo, puesto que, conforme a las costumbres patrias y a las leyes, afirma que los dioses existen y cumple con lo necesario para su culto y veneración, pero sin precipitarse en lo tocante a la indagación filosófica».[131]

La reflexión acerca de los dioses que va de Platón y Aristóteles al platonismo medio queda sintetizada en el neoplatonismo, la última gran filosofía de la Antigüedad, que surgió en el siglo III d.C. En mi opinión, el neoplatonismo se configura como tentativa de contraponer al cristianismo, muy difundido en el Imperio romano, un sólido sistema filosófico centrado también en la idea de Dios y, por tanto, capaz de satisfacer las exigencias de la época, aunque basado en el pensamiento de los principales filósofos de la Grecia clásica. Quien concibe claramente dicho proyecto es Porfirio de Tiro, autor de una obra perdida de quince libros titulada *Contra los cristianos*. Pero el neoplatónico más brillante y original es Plotino, que fue discípulo del cristiano Amonio Sacas en Alejandría y, más tarde, con el fin de retomar las teorías de Platón, fundó su propia escuela filosófica en Roma.

A diferencia de los exponentes del platonismo medio y de su discípulo Porfirio, quienes elaboraron su concepto de Dios unificando el Bien de Platón y el Intelecto divino de Aristóteles, Plotino afirma que el Intelecto no puede ser el principio supremo, ya que encierra en sí mismo una dualidad, la que existe entre inteligente e inteligible. Dios, por el contrario, debe ser unidad absoluta, y por eso lo identifica con el Uno de la primera hipótesis del *Parménides* («el Uno que no es»).

> La Inteligencia no ocupa el primer lugar, y es necesario que, más allá de ella, exista otra realidad, fuente de las argumentaciones precedentes. Sobre todo porque la multiplicidad viene después de la unidad; aquélla es número, mientras que el uno esencial es principio del número y de la multiplicidad. Ésta es la Inteligencia y lo inteligible a un tiempo, y por eso son dos. Y, puesto que son dos, es necesario que exista un principio anterior a la dualidad.[132]

Con el fin de evidenciar la anterioridad —lógica y ontológica— del Uno con respecto a la Inteligencia y a todos los entes que proceden de la misma, Plotino añade:

> El Uno es antes que la Inteligencia, y si a la complejidad de las cosas le corresponde un lugar después de la Inteligencia, ello demuestra que el Uno es anterior a todo. El Uno no puede ser una de las cosas a las cuales es anterior, por eso no puedes llamarlo inteligencia. Y tampoco puedes llamarlo bien, si la palabra «bien» designa una entre todas las cosas. Pero si «Bien» designa a Aquel que es antes de todas las cosas, llamémoslo así. Y si la Inteligencia es inteligencia por ser múltiple, si el pensar, aunque proceda de ésta, la convierte en fecunda casi con violencia, Aquel que es totalmente simple, el Primero entre todas las cosas, debe estar por encima de la Inteligencia.[133]

La consecuencia de tal concepción es que Dios, al no ser inteligencia, no piensa; si fuera inteligencia, sería la dualidad entre pensante y pensado, es decir, la multiplicidad. Pero la multiplicidad precisa de unidad para concentrarse y ser consciente de sí misma. La unidad, por el contrario, no necesita replegarse en sí misma, el Uno no necesita el pensamiento para ser tal. En este punto Plotino es explícito:

> [...] lo múltiple se busca a sí mismo y desea replegarse en sí mismo y tomar conciencia de sí mismo. Mas, quien es totalmente Uno, ¿adónde va a dirigirse para alcanzarse a sí mismo? ¿Por qué iba a necesitar tener conciencia de sí mismo? Lo que es superior a la conciencia, también es superior al pensamiento. El pensamiento no es primordial para el ser ni para el valor, sino que es algo secundario y derivado; en cuanto el Bien lo generó y, una vez generado, lo movió hacia él, recibió el impulso y vio. Y el pensamiento es esto: moverse hacia el Bien y desearlo; el deseo genera el pensamiento y hace que exista jun-

to a él, y el deseo de ver ya es visión. Por tanto, no es necesario que el Bien piense, ya que el Bien no es distinto de sí mismo.[134]

Según la mentalidad moderna, es persona quien es capaz de entender y desear; por consiguiente, el Dios de Plotino no es persona, pues no es capaz de entender, aunque, curiosamente, el filósofo afirma que sí es capaz de desear, puesto que es voluntad (*boulesis*).

La voluntad se halla implícita en su esencia, y por ello es idéntica a la esencia. ¿Es que hay algo que Él no sea? Por eso Él es todo voluntad, y no hay nada que Él no desee.[135]

Evidentemente, para Plotino la voluntad no implica conciencia alguna ni comporta ninguna dualidad, ni siquiera la existente entre pensante y pensado, aunque Dios piense en sí mismo. Plotino llega a afirmar que el Uno es libertad, para lo cual se sirve de la concepción aristotélica de Dios como puro acto.

No nos debe dar miedo plantearlo [al Uno] como acto primero [*energeia prote*] carente de esencia; es más, debemos identificar su hipóstasis con dicho acto. Si se lo concibe como hipóstasis sin ese acto, el Principio, el más perfecto de todos los principios, resultaría defectuoso e incompleto. Y si se plantea dicho acto como un añadido, se pierde su unidad. En cambio, si el acto es más perfecto que la esencia, y si el Primero es perfectísimo, Él es acto primero. Puesto que actúa, él es. Y no puede decirse que Él es antes de nacer; en ese instante no hay un momento en el cual Él no exista, porque ya es todo. Por tanto, su acto no está sometido a su esencia, sino que es pura libertad [*katharos eleuthera*, literalmente: puramente libre].[136]

En rigor, el concepto aristotélico de «acto primero» no implica la actividad, que es acto segundo, sino la capacidad de actuar; por eso Aristóteles no dice que el motor inmóvil es acto primero, sino que, simplemente, su esencia es la actividad, en concreto la actividad de pensamiento. Pero está claro que, según Plotino, se puede actuar sin pensar.

Esta teoría podría parecer una forma de monoteísmo, del monoteísmo más puro, mas no es así. Para Plotino, el Intelecto y el Alma del mundo son

dioses, el segundo y el tercer dios, y luego hay muchos más dioses, todos ellos subordinados al Uno y procedentes del Uno.

> Debemos pensar que hay espíritus buenos y, además, dioses que están en este mundo y contemplan lo Inteligible y, por encima de ellos, el Señor del universo, Alma bienaventurada. Luego debemos loar a los dioses inteligibles y, por encima de todos, al Gran Rey de los seres inteligibles, que manifiesta su grandeza mediante la multiplicidad de los dioses. Y no reducir lo Divino a un solo ser, sino mostrarlo multiplicado, tal como se ha manifestado, lo cual significa conocer el poder de Dios, quien, si bien sigue siendo lo que es, produce los múltiples dioses que tienen su origen en Él y son por Él y de Él. También este mundo es por Él y mira hacia Él, lo mismo que todos los dioses, cada uno de los cuales es nuncio del Uno para los hombres, y con oráculos dice cuanto Él quiere.[137]

Existen, pues, dioses visibles, como el cielo, la luna y las estrellas, o inteligibles, partes del Intelecto que es el segundo Dios,[138] con lo cual la religión pagana y politeísta queda salvaguardada. No obstante, Plotino y Porfirio no aceptan los aspectos irracionales de dicha religión, vinculados al culto y las prácticas teúrgicas, y tienden a hacer de la filosofía la única actividad salvadora. Porfirio, en la *Carta a Anebo* (sacerdote egipcio), critica la teúrgia, esto es, las prácticas mediante las cuales los sacerdotes paganos pretendían identificarse con los dioses y utilizar su poder en beneficio de los hombres.

Como vemos, la primera generación de neoplatónicos se caracterizó por una línea que podríamos denominar intelectual o panfilosófica. La segunda generación, constituida por las escuelas de Siria y Pérgamo, reaccionó contra esta línea. La figura más representativa de este segundo grupo es, sin duda, Jámblico de Calcis (Siria), quien vivió entre finales del siglo III y principios del IV, período en que el emperador Constantino, mediante el edicto de Milán (313 d. C.), legalizó el cristianismo y permitió que se convirtiera en la religión predominante del Imperio romano.

Jámblico mantuvo contacto con Porfirio y compartió su aversión al cristianismo, pero no su exaltación de la filosofía. El pensador de Calcis utilizó la filosofía neoplatónica con vistas a una restauración de la religión pagana y de sus cultos y prácticas, incluida la teúrgia. A través de la escue-

la fundada en Dafnis, cerca de Antioquía (Siria), Jámblico, con mucho estilo, relanzó el politeísmo —aunque éste no había desaparecido en las teorías de Plotino—, y multiplicó hasta extremos inverosímiles las hipóstasis divinas, convencido de que, cuanto mayor fuese la multiplicidad de los seres divinos, más poderosa resultaría su acción en el universo. Así es como el Intelecto quedó subdividido en una multiplicidad de dioses y el Alma del mundo, en una multiplicidad de héroes, espíritus y otras realidades.

En la obra de Jámblico *Sobre los misterios egipcios*, el sacerdote egipcio Abamon discute la postura manifestada por Porfirio en su *Carta a Anebo*. Abamon, por una parte, sostiene que la religión precede a todo conocimiento y forma de filosofía y, por otra, afirma que el politeísmo, la creencia en una multiplicidad de dioses, potencia la religión.

> Ante todo, tú dices que admites la existencia de los dioses, pero esta afirmación, expresada de este modo, no es correcta. Y es que el conocimiento innato de los dioses coexiste con nuestra propia esencia, es superior a todo juicio y toda elección, anterior al razonamiento y la demostración. Tal conocimiento, desde el principio, está unido a la verdadera causa y vinculado a la tendencia esencial del alma al bien. A decir verdad, el contacto con la divinidad no es conocimiento, ya que el conocimiento es distinto a su objeto por alteridad. Ahora bien, antes de este conocimiento está la unión íntima y espontánea que nos vincula a los dioses y posee la forma de la mónada.[139]

Según Jámblico, el poder de los dioses, debido a su multiplicidad, se difunde por todo el universo.

> Toma en consideración el modo en que los dioses se dedican a gobernar las partes que tienen asignadas. La divinidad, tanto si le corresponden algunas partes del universo, como el cielo y la tierra, como si se trata de ciudades sagradas y regiones, o bien de recintos sagrados o estatuas, lo ilumina todo desde el exterior, al igual que hace el sol con sus rayos. Así como la luz envuelve lo que ilumina, del mismo modo el poder de los dioses abraza desde el exterior aquello de lo que participa; y así como la luz está en el aire sin mezclarse con éste [...], del mismo modo la luz de los dioses brilla separadamente y, quieta de forma estable en sí misma, avanza a través de todos los seres.[140]

El hombre, al identificarse con los dioses mediante las prácticas del culto, puede orientar las acciones de ellos en beneficio propio gracias a la teúrgia. Porfirio criticaba esta última por atribuir una dimensión pasional a la vida de los dioses, y Jámblico le responde:

> ¿Entonces cómo es que, en las funciones teúrgicas, suele actuarse con respecto a ellos como si estuvieran sometidos a las pasiones? Ahora bien, yo digo que esta afirmación también puede hacerla quien no conoce la sagrada mistagogía [iniciación a los misterios]. Entre las acciones que normalmente se realizan en la teúrgia, algunas tienen una causa arcana y superior a la razón; otras han sido consagradas *ab aeterno* a los seres superiores como símbolos; otras conservan más imágenes, del mismo modo que la naturaleza creadora modela formas visibles de los conceptos visibles; otras se hacen a título de honor o bien tienen como objetivo una asimilación o una afinidad; y, por último, otras nos proporcionan algo ventajoso para nosotros, o bien purifican o alejan nuestras pasiones humanas, o eliminan otros males que nos acechan.[141]

Entre las acciones consagradas a los dioses como símbolos, Jámblico menciona las estatuas y símbolos fálicos erigidos como símbolos de fecundidad y para que las cosechas sean propicias, así como la utilización de palabras obscenas, que suscitan el recuerdo de lo negativo e invocan el deseo contrario. Las procesiones fálicas y los cantos obscenos eran prácticas muy antiguas, pertenecientes al culto de Dioniso, en las que Aristóteles ya había identificado el origen de la comedia.[142] Con todo, lo cristianos aprovecharon la existencia de dichas manifestaciones para censurar la religión pagana por su inmoralidad.

La teoría de Jámblico tuvo consecuencias políticas. Un discípulo suyo, Edesio, fundó en Pérgamo una nueva escuela neoplatónica en la que justificaba la teúrgia. A esta escuela pertenecieron Máximo y Crisancio, maestros del emperador Juliano, sobrino de Constantino, a quien los cristianos llamaban «el Apóstata» porque había renegado del cristianismo para convertirse al paganismo. En el año 351 d. C., Juliano conoció a los citados filósofos y abrazó con entusiasmo el neoplatonismo, que debió parecerle una religión más «espiritual» que el cristianismo, centrado en el culto de un Dios que se hizo hombre. Buena prueba de su entusiasmo por el neo-

platonismo y, en particular, por Jámblico, es la carta que escribió a Prisco, otro filósofo de la escuela de Pérgamo.

> Búscame todos los libros de Jámblico acerca de mi homónimo [otro Juliano, llamado el Teúrgo]; sólo tú puedes hacerlo [...]. Siento una profunda pasión por Jámblico en filosofía, y por mi homónimo en teosofía, y los demás no me parecen nada [...] comparados con ellos.[143]

Juliano subió al trono en el año 361 e intentó restaurar oficialmente la religión pagana, para lo cual mandó abrir de nuevo los templos de los dioses que los cristianos habían cerrado. La iniciativa duró poco, y concluyó con su muerte, acontecida dos años después. Con todo, el politeísmo antiguo sobrevivió en el imperio, aunque de forma minoritaria, y la filosofía neoplatónica siguió evolucionando en las nuevas escuelas de Atenas y Alejandría. La primera seguía una línea politeísta, y la segunda se caracterizaba por la coexistencia de paganismo y cristianismo. En el año 529, el emperador Justiniano decretó el cierre de la escuela de Atenas, lo cual obligó a sus últimos representantes a emigrar a Persia.

El politeísmo antiguo sobrevivió, ya por poco tiempo, en territorios situados entre la Siria cristiana y la Persia dominada por el dualismo de la religión zoroástrica. En esas zonas, menos de un siglo después, se produciría la eclosión de la forma de monoteísmo más rígida jamás concebida, el islam. Esta religión, en un siglo, extendió su dominio por la parte meridional del antiguo Imperio romano, que ya estaba completamente cristianizada, ocupó todo el norte de África y, a través de España, llegó hasta Poitiers, en Francia (732). Los teólogos de esta nueva religión señalaron a Aristóteles como filósofo del monoteísmo (lo cual no sabría decir si resulta significativo o curioso), y contrapusieron de forma polémica su pensamiento al platonismo de los cristianos. Incluso hicieron circular una leyenda según la cual Aristóteles se apareció en sueños al califa al-Mamun (Bagdad, principios del siglo IX) para decirle: «Tu deber es declarar la unicidad de Dios».[144]

IV
¿QUÉ ES EL HOMBRE?

LOS GRIEGOS Y EL HOMBRE

«¿Quiere ser? Esto es lo que ocurre. No se es en abstracto. Hay que atrapar al ser en una forma, y debe permanecer algún tiempo en la misma, aquí o allá, de un modo u otro. Y cada cosa, mientras dura, lleva consigo la pena de su forma, la pena de ser así y de no poder ser de otra manera».[1] Pirandello, a través de estas palabras pronunciadas por el protagonista de una de sus célebres novelas, expresa la paradoja de la identidad, que consiste en el intento del hombre por dar forma a su propia vida. Para el gran escritor siciliano, tan próximo a la sensibilidad de nuestros días, la necesidad de adoptar un rol, con el riesgo de quedar aprisionados en él, es un problema; sin embargo, para los griegos, ello no era más que el proceso de identificación mediante el cual se adquiría un estatus dentro de la *polis*. ¿Quiénes somos? ¿Qué queremos ser? ¿Cómo nos ven los demás? Son preguntas que el hombre se hace sin cesar, en todas las épocas históricas y en todas las etapas de la vida, desde que es capaz de reflexionar sobre sí mismo. No obstante, hay una profunda diferencia entre la mentalidad griega y la sensibilidad contemporánea: para la primera, la identidad es, en parte, algo asignado y, en parte, algo que depende de modelos universales de comportamiento, los cuales deben respetarse de modo coherente toda la vida; para la segunda, ser hombre es el resultado de geometrías variables, el fruto de una construcción más individual que colectiva, siempre provisional y revocable.

Uno de los principales historiadores de la cultura griega, Werner Jaeger, sostiene que los griegos descubrieron la idea de hombre porque descubrieron la *paideia* o educación de los niños (*paides*) con vistas a convertirlos

en hombres.[2] La formación del hombre consiste ante todo en la propuesta de un modelo, de un ideal que debe alcanzarse progresivamente. En los poemas homéricos, este modelo lo constituye el héroe, el cual se distingue por su excelencia o «virtud» (*arete*). En la lírica coral del siglo VII, el modelo es un soldado que da la vida por su patria, es decir, por la ciudad (*polis*), y se caracteriza por la virtud militar. En la historiografía y en la filosofía más antigua (siglo VI a. C.), el modelo es el ciudadano (*polites*), caracterizado por la virtud cívica. Según Jaeger, tal idea recibe un gran impulso gracias a la sofística, la cual, por primera vez, teoriza el arte de la enseñanza. Más tarde, grandes filósofos como Sócrates y Platón, seguidos de Aristóteles y Demócrito, profundizan en la idea de hombre. Estos intelectuales griegos proponen un modelo de hombre universal, una forma siempre idéntica, más allá y por encima de las diferencias individuales.

Es difícil establecer hasta qué punto tiene fundamento la tesis de Jaeger. Es cierto que los griegos desarrollaron el concepto universal de hombre, pero no es seguro que fuesen los primeros en hacerlo. Para poder determinarlo, habría que conocer a fondo las culturas del antiguo Oriente surgidas antes que la griega (chinos, indios, persas, egipcios, etc.), y ni siquiera Jaeger poseía un conocimiento tan vasto. Un argumento a favor de la tesis de Jaeger es la famosa observación de Hegel acerca de la superioridad de los griegos respecto a todos los pueblos anteriores. Según este filósofo, dicha superioridad se debe al hecho de que los griegos dejaron de representar a sus dioses bajo forma de animales —el buey, el perro, el escarabajo— para dotarlos de apariencia humana, como puede verse en las espléndidas estatuas de Zeus, Apolo, Atenea o Afrodita que adornaban sus templos.[3] Si, para un pueblo, los dioses son la realidad más alta y perfecta, un modelo digno de imitar, el representarlos con aspecto humano implica que se tiene al hombre en alta consideración, o, cuando menos, que se posee la convicción de su superioridad sobre los animales.

Hegel dijo en varias ocasiones que la diferencia entre el mundo griego (o grecorromano) y el mundo oriental antiguo reside en el descubrimiento de la libertad, esto es, del espíritu. En el mundo oriental sólo hay *un* hombre libre, el déspota, y los demás son sus esclavos; en cambio, en el mundo griego hay *algunos* hombres libres, aunque el resto sean esclavos. Por lo tanto, puede decirse que el mundo griego descubre la libertad, puesto que

ésta supone reconocer la libertad de otro. Por esta razón, según Hegel, la filosofía nace en Grecia, no en Oriente, ya que sólo puede haber filosofía donde hay libertad. La libertad es lo que caracteriza al hombre, lo que lo distingue de los otros animales, y por eso el descubrimiento de la libertad equivale al descubrimiento de la idea de hombre.

El filósofo alemán añade que, en Grecia, el hombre no es libre en cuanto hombre, sino en cuanto griego, en cuanto ciudadano y ser socialmente emancipado. La idea de que el hombre es libre en cuanto hombre procede del cristianismo, según el cual cada uno ha sido creado por Dios y salvado por Cristo por el hecho de ser ese hombre en singular, es decir, una persona. Para Hegel, ésta es la diferencia entre el mundo grecorromano y lo que él llama el mundo «cristiano-germánico», esto es, el mundo moderno.[4] Las tesis hegelianas, pese a ser muy genéricas, pueden corroborarse al analizar los textos de los filósofos y, además, confirman la afirmación de Jaeger de que los griegos descubrieron la idea de hombre, de un modelo universal de humanidad.

Otra teoría de Hegel gozó de gran fortuna y tuvo gran influencia en la historiografía filosófica acerca de la Antigüedad. Se trata de la tesis según la cual la filosofía griega es fundamentalmente naturalista y objetivista, dado que, en su concepción, el espíritu es idéntico a la naturaleza y el sujeto, idéntico al objeto. Este naturalismo fue absoluto y total en el primer período, el que va de Tales a Anaxágoras, se atenuó en los sofistas y en Sócrates, quienes descubrieron una idea abstracta de la subjetividad (la idea de hombre), y se redujo aún más en Platón y Aristóteles, los cuales otorgaron a tal idea una realidad, primero sólo ideal (Platón) y luego ya concreta (Aristóteles).[5] En esta interpretación se basaron casi todas las grandes historias de la filosofía griega del siglo XIX, especialmente las más influyentes, como la de Eduard Zeller y Theodor Gomperz en Alemania, la de Paul Tannery en Francia o la de John Burnet en Gran Bretaña. En todas ellas se contrapone el «naturalismo» de los presofistas al «humanismo» de los sofistas y de Sócrates.[6] Dicha contraposición, por lo menos en cuanto a Sócrates se refiere, data de la Antigüedad. Aristóteles llama «físicos» (de *physis*, «naturaleza») a los filósofos presocráticos (excepto a los sofistas, ya que no los considera filósofos), y afirma que Sócrates se ocupaba de cuestiones éticas y no de la naturaleza en su totalidad.[7] Por su parte, Cicerón

afirma que Sócrates hizo descender la filosofía del cielo a la tierra, la llevó a las ciudades, la introdujo en las casas y la obligó a reflexionar sobre la vida y las costumbres, sobre el bien y el mal.[8]

Nietzsche no estaba de acuerdo con esta interpretación, pues opinaba que la mejor filosofía griega era la de la «edad trágica», es decir, la de los presofistas y los poetas trágicos, en la cual predomina la idea de la unidad del todo, mientras que con Sócrates se inicia el racionalismo, esto es, la decadencia.[9] Siguiendo los pasos de Nietzsche, Karl Joël sostiene que la filosofía presocrática no nace del estudio de la naturaleza, sino del «espíritu de la mística».[10] Una postura más equilibrada sería la de Rodolfo Mondolfo, quien muestra que la filosofía presocrática no es naturalista, sino ya «humanista», puesto que interpreta la naturaleza mediante modelos extraídos del mundo humano. Según Mondolfo, por ejemplo, la idea de «cosmos» procede del orden interno de la *polis*, y la noción de «injusticia» universal a la que alude Anaximandro en sus fragmentos tiene su origen en los conflictos entre facciones políticas. En su opinión, muchas ideas que se consideran típicamente modernas, como la de «infinito» o la de «sujeto humano», ya se hallan en la filosofía griega.[11] Cada una de estas interpretaciones contiene una parte de verdad, ya que todos los elementos que mencionan estuvieron presentes, en mayor o menor grado, en los distintos períodos de la filosofía antigua.

LOS PRESOFISTAS: ¿HOMBRE O ALMA?

En el período que precede a la sofística no se halla una formulación explícita de la pregunta «¿Qué es el hombre?», por lo cual tampoco existe una teoría, o una definición, de hombre. En cambio, sí hay una teoría del alma (*psyche*), mejor dicho, varias teorías del alma, aunque no siempre permiten comprender la esencia del hombre en cuanto tal. Y es que el hombre también es cuerpo, y el cuerpo mantiene distintas relaciones con el alma. En los poemas homéricos, el alma sobrevive al cuerpo como una sombra o una imagen del mismo, por lo cual el hombre, durante su vida, es esencialmente su cuerpo viviente o animado. En la tradición órfico-dionisíaca, el alma es una especie de espíritu, de entidad intermedia entre el hombre y dios,

que preexiste al hombre, lo sobrevive y se va encarnando en cuerpos distintos; según esta perspectiva, el hombre es la unión temporal de un alma y un cuerpo. Los primeros filósofos siguen una de las dos tradiciones expuestas, y todos hablan de alma, si bien la conciben de formas diferentes según su propia visión del mundo.

El último exponente de la escuela de Mileto, Anaxímenes, el cual afirmaba que todo procedía del aire, declara:

> [...] así como nuestra alma, que es aire, nos sostiene y gobierna, del mismo modo el soplo y el aire abrazan el cosmos entero.[12]

Según este fragmento, el alma está formada por el mismo elemento que constituye todas las cosas, con lo cual no se diferencia cualitativamente de ellas, si bien desempeña una función de sostén y gobierno con respecto al hombre. Por tanto, este último no coincide con el alma, probablemente porque también posee un cuerpo que, en última instancia, está hecho de aire. Conviene señalar que la palabra «alma», procedente del latín *anima* (más concretamente, del masculino *animus*), deriva del griego *anemos*, que significa «viento»; la misma idea está presente en el término «espíritu», que deriva del latín *spiritus*, «soplo», «respiración» (del verbo *spirare*), y corresponde al griego *pneuma*, «soplo». Si tuviera algún sentido hablar de materialismo al referirse a los primeros filósofos (como algunos han hecho), podría decirse que ellos elaboraron una concepción materialista del alma y del hombre, puesto que el aire, el viento y el soplo son materia. No obstante, eso sería un error, pues los primeros filósofos no distinguían lo que es materia de aquello que no lo es, o no disponían de un concepto de materia, el cual sólo se perfilará en Aristóteles. El aire de Anaxímenes, como el agua de Tales o el *apeiron* de Anaximandro, son materia, pero son mucho más, y por eso cada uno de estos filósofos considera divino el elemento que propone.

Del mismo modo, Heráclito, quien propone como principio el fuego, cree que el alma está hecha de fuego, y divide a los hombres en inteligentes y estólidos según posean un alma seca o un alma húmeda.[13] Con todo, atribuye al alma una importancia especial, ya que afirma:

> [...] por mucho que recorras sus caminos, nunca hallarás los límites del alma, pues su *logos* es muy profundo.[14]

Con estas palabras, el filósofo de Éfeso, por una parte, parece admitir una diferencia precisa entre el alma y aquello que tiene límites, como, por ejemplo, los cuerpos; pero, por otra, establece una conexión muy peculiar entre el alma y el *logos*. Este último, como sabemos, constituye para Heráclito el verdadero principio de todas las cosas, la ley universal que rige el cosmos, cuya expresión física es el fuego. Tal vez el *logos* del alma no sea el *Logos* universal, sino sólo una particularización del mismo. Sin embargo, no debemos olvidar que *logos* significa también «palabra», «discurso», «pensamiento», «razón», características que muy pronto se atribuirían al hombre y que, probablemente, también distinguían al hombre para Heráclito, como parecen confirmar otros célebres fragmentos de su obra.

> Así pues, hay que seguir aquello que es común. Mas, aunque este *logos* sea común, la mayoría de los hombres vive como si tuviera su propio conocimiento particular.[15]

> El mundo es único y común para quienes son avisados.[16]

> El pensar es común a todos.[17]

Según estos fragmentos, todos los hombres tienen en común el *logos*, es decir, el pensamiento, la razón, aunque no siempre le hacen caso; además, gracias al *logos* todos viven en el mismo mundo y juzgan las cosas del mismo modo, como quienes son avisados. Por el contrario, quien sigue su conocimiento particular y juzga las cosas únicamente a partir de su punto de vista, vive como los durmientes y soñadores, aislado en su mundo imaginario y ficticio. Si esta interpretación es correcta, Heráclito es el primer filósofo que concibe explícitamente al hombre como ser racional, con capacidad de *logos*, de palabra, discurso y comunicación.

En el ámbito de las filosofías presofísticas existe otra concepción del alma, de origen órfico, dentro de la cual es un espíritu, un ser intermedio entre el hombre y dios, cualitativamente distinto al cuerpo y preexistente al mismo. Según esta concepción místico-religiosa, el alma entra en el cuerpo al nacer

el hombre, sale al morir éste y puede encarnarse sucesivamente en otros cuerpos, incluidos los no humanos. Siguiendo esta tradición, los pitagóricos consideraban al propio Pitágoras como una especie de semidiós, y equiparaban sus sentencias a oráculos mediante la formula *autos epha*, en latín *ipse dixit*, «lo dijo él mismo». El pitagórico de quien se conservan más fragmentos, Filolao, sostiene que el alma está unida al cuerpo para expiar una culpa, como si estuviera en la cárcel o sepultada en una tumba.[18] Por otra parte, Filolao también afirma que el alma es la armonía del cuerpo, con lo cual se aproxima a una concepción más unitaria del hombre.[19] La armonía no es una sustancia añadida o insertada en el cuerpo, sino la relación adecuada entre sus partes y, por tanto, el buen funcionamiento de las mismas. Lo cierto es que no queda claro cómo puede conciliarse esta concepción con la idea del alma-espíritu, claramente separada e independiente del cuerpo.

Una incoherencia similar se halla en Empédocles, quien, por un lado, cree que el alma está formada por los cuatro elementos (agua, aire, tierra y fuego), al igual que todas las cosas,[20] y, por otro, la define como un espíritu que se encarna en distintos cuerpos, incluso no humanos, según las faltas que se hayan cometido o los méritos adquiridos en encarnaciones anteriores.[21] Tal vez sea impropio pretender una coherencia lógica en un pensador que se expresa en verso, y que recurre a su imaginación para describir la génesis y las transformaciones del cosmos. Además, Empédocles habla de sí mismo como si fuera uno de estos espíritus («Yo también soy uno de ellos, separado del dios y errante»), y se identifica con su propia alma. En esta reflexión hay una idea que no aparece (o que, por lo menos, no nos consta): el concepto de hombre como ser unitario y su diferencia con respecto a los otros entes.

Quizás en Anaxágoras puede hallarse un atisbo de ese concepto de unidad del hombre. Él atribuye al hombre la inteligencia, característica que, para Anaxágoras, constituye el principio supremo que ordena la realidad, el *Nous*, y, además, afirma que el hombre es el más inteligente de los vivientes porque tiene manos.[22] En esta afirmación, cuerpo y alma parecen estar estrechamente conectados y compenetrados; por eso llamó la atención de Aristóteles (para quien Anaxágoras era el único sobrio entre una multitud de ebrios),[23] aunque, como no compartía la supremacía de las manos sobre la inteligencia, prefirió invertir los términos.

Para Demócrito, todas las cosas están compuestas de átomos, incluidos el alma y el cuerpo. No obstante, puesto que la función del alma es dar vida y movimiento al cuerpo, posee átomos más finos, delicados y esféricos, parecidos a los del fuego. Según Demócrito, los átomos del alma se extienden por todo el cuerpo y, de este modo, le confieren vida, pero tienden a salir del mismo, aunque la respiración los va reabsorbiendo. Cuando ésta cesa, los átomos del alma salen definitivamente del cuerpo, causando su muerte.[24] Como puede observarse, Demócrito, por una parte, admite la unidad entre alma y cuerpo en la realidad del hombre viviente y, por otra, reconoce la superioridad del alma sobre el cuerpo; la primera afirmación queda explicada de forma satisfactoria con el atomismo, pero resulta difícil explicar la segunda mediante diferencias cuantitativas como la finura, la delicadeza y la esfericidad.

LOS SOFISTAS: EL DESCUBRIMIENTO DE LA NATURALEZA HUMANA

Con la aparición de los sofistas y la difusión de las enseñanzas de Sócrates, se producen importantes innovaciones en la concepción griega del hombre. No sería del todo correcto afirmar que antes de ellos el hombre no constituía un tema de reflexión (poética, religiosa o filosófica), pero sí puede decirse que los sofistas y Sócrates trasladaron el punto central de su actividad especulativa de la naturaleza al hombre. Al naturalismo genérico, que intentaba definir la relación entre cuerpo y alma dentro de una dimensión cósmico-religiosa, se contrapone el humanismo de los sofistas y de Sócrates. Al interrogarse acerca de la existencia del hombre dentro de la *polis*, se esfuerzan por bosquejar los rasgos esenciales de la naturaleza humana.

En cuanto a los sofistas, el texto que suscita más reflexiones es el famoso fragmento de Protágoras, según el cual las propiedades positivas y negativas de las cosas se miden con el hombre, es decir, dependen de la percepción y opinión que el hombre tiene de ellas:

> [...] el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son, y de las que no son en cuanto que no son.[25]

Uno de los principales problemas que plantea este fragmento es el de la identidad del «hombre» al que se refiere Protágoras. El artículo determinado sugiere que se trata del hombre en general, ya sea varón o fémina, griego o bárbaro, libre o esclavo, pero también podría ser el hombre en singular, el individuo. En el primer caso, Protágoras estaría diciendo que las cosas son tal como las ven los seres humanos en general; y, puesto que los seres humanos tienen en común la razón (como demostró Heráclito), su planteamiento sería similar al desarrollado por Kant en época moderna. Para este último, sólo los fenómenos —el mundo tal como aparece según la experiencia humana ordenada por las categorías de la razón— pueden conocerse científicamente. En el segundo caso, Protágoras estaría diciendo que las cosas son tal como las ve el hombre en singular, y que dependen de aquello que cada uno tiene de particular y distinto con respecto a los demás, como, por ejemplo, las impresiones de los sentidos. Por tanto, una misma cosa a uno puede parecerle caliente y a otro, fría; algo puede tener buen sabor para uno y mal sabor para otro. En este último caso, Protágoras sería el fundador del relativismo.

Las interpretaciones de este fragmento que dan Platón, Aristóteles y Sexto Empírico hacen que nos inclinemos por la segunda hipótesis. Platón, en el *Teeteto*, atribuye a Protágoras la tesis de que el mismo viento es frío para quien tiene frío y no lo es para quien no lo tiene.[26] Aristóteles, en la *Metafísica*, atribuye a Protágoras la afirmación de que «todas las opiniones y todas las impresiones sensoriales son verdaderas».[27] Sexto Empírico, en los *Esbozos pirrónicos*, afirma: «Protágoras sólo admite lo que perciben los individuos en singular y, de este modo, introduce el principio de la relatividad».[28] Posiblemente, esta última interpretación sea la más correcta, ya que es la más coherente con los otros fragmentos de Protágoras. Afirmaciones como «acerca de cada objeto hay dos razonamientos contrapuestos»,[29] o es posible «hacer más fuerte el argumento más débil»[30] introducen una especie de relativismo incluso en lo referente a la razón. Ahora bien, si ello es cierto, entonces los griegos no descubrieron únicamente la idea universal de hombre, la naturaleza humana, ya que Protágoras entiende por «hombre» al individuo en singular.

El descubrimiento de una naturaleza humana común aparece también en un discurso que Platón atribuye a otro sofista, Hipias de Élide:

> Creo que todos vosotros, aquí presentes, sois parientes, familiares y conciudadanos por naturaleza [*physei*], no por ley [*nomoi*]. El prójimo es pariente de su prójimo por naturaleza, mientras que por la ley, tirana de los hombres, lleva a cabo muchos actos violentos contra natura.[31]

Evidentemente, estas palabras —en las que se percibe el eco de la contraposición sofística entre naturaleza y ley— no son de Hipias, sino que son fruto de una imitación, tal vez de una invención, de Platón. De ellas se desprende que existe una naturaleza humana común a todos los hombres, la cual los convierte en miembros de una misma ciudad y una misma familia y los une mediante lazos de consanguinidad.

Más fidedigno resulta el fragmento de otro sofista, Antifonte, que apunta en la misma dirección:

> Nosotros respetamos y veneramos a quien es de noble estirpe, pero no respetamos ni honramos a quien posee orígenes oscuros. En este sentido, nos comportamos los unos con los otros como bárbaros, puesto que, por naturaleza [*physei*], somos todos iguales, griegos y bárbaros. Basta observar las necesidades naturales propias de todos los hombres [...]. Ninguno de nosotros puede definirse como bárbaro ni como griego, pues todos respiramos el aire por la boca, la nariz, etc.[32]

Antifonte admite de forma explícita la existencia de una naturaleza humana común, que hace iguales a todos los hombres, independientemente de las diferencias de clase social (nobles y plebeyos) y nacionalidad (griegos y bárbaros). Todos los rasgos comunes que menciona Antifonte pertenecen al ámbito corporal, y no alude a la racionalidad común, ni a la comunicación por medio de la palabra. Ello puede ser una consecuencia del estado fragmentario del texto y, en cualquier caso, no altera el principio de igualdad natural —no convencional— entre los hombres. Es curioso que, hoy en día, se rebata duramente y con frecuencia la existencia de una naturaleza humana común, y que lo hagan, por ejemplo, antropólogos, sociólogos o biólogos evolucionistas, los mismos que reivindican con empeño derechos iguales y, por tanto, una condición de igualdad para todos los hombres, independientemente de su nacionalidad, cultura o condición social.

Parece que hubo un sofista, Alcidamante de Élide, que rechazaba incluso la diferencia entre libres y esclavos, diferencia profundamente arraigada en todas las sociedades de la Antigüedad. Según el testimonio de Aristóteles, el único que menciona a este personaje, Alcidamante declaró:

> [...] dios dejó a todos los hombres libres; la naturaleza no hizo esclavo a ninguno de ellos.[33]

Alcidamante niega la esclavitud en nombre de una naturaleza humana común (aquí, «dios» y la «naturaleza» son sinónimos), oponiéndose a una de las formas de discriminación aceptadas universalmente en la sociedad antigua. Esta opinión del sofista de Élide la transmite Aristóteles, quien no la compartía. Como veremos, el Estagirita, conforme a la mentalidad de su época, se muestra de acuerdo con la división de la sociedad en esclavos y libres, si bien reconoce la igualdad de los hombres basada en la posesión común del *logos* y su predisposición a la sociabilidad. Antes de Aristóteles, quienes teorizaron y llevaron a sus extremas consecuencias la idea de una naturaleza humana común fueron los sofistas, debido, probablemente, a su actividad como educadores profesionales, lo cual confirma el vínculo entre educación y modelo universal de hombre ilustrado por Jaeger.

SÓCRATES: EL HOMBRE Y SU ALMA

Los presofistas introducen el concepto de alma, pero no se plantean explícitamente la pregunta «¿Qué es el hombre?». En cambio, los sofistas teorizan la existencia de una naturaleza humana, pero no se preguntan en qué consiste, ni aluden al alma, por lo menos en la escasa documentación de la que disponemos. Es Sócrates quien formula por primera vez la pregunta «¿Qué es el hombre?», y responde que es su alma. Eso es lo que afirman las fuentes más fiables que poseemos, es decir, los diálogos de juventud de Platón, denominados «socráticos», y los *Memorabilia* de Jenofonte.

En *Alcibíades* I, diálogo que suele considerarse «socrático» a excepción de un solo pasaje, Platón escribe el siguiente intercambio de impresiones entre Sócrates y Alcibíades:

SÓCRATES.— ¿Entonces qué es el hombre?

ALCIBÍADES.— No lo sé.

—Pero al menos sabes que es algo que se sirve del cuerpo.

—Sí.

—¿Y no se sirve de él mandando?

—Sí.

—Aquí hay algo que nadie puede poner en duda.

—¿Qué?

—Que el hombre es, por lo menos, una de las tres cosas.

—¿Cuáles?

—Alma, cuerpo o ambos, como un todo único.

—Sin duda.

—¿Pero no estábamos de acuerdo en que el hombre es lo que manda en el cuerpo?

—Sí, de acuerdo.

—¿Acaso el cuerpo puede mandarse a sí mismo?

—De ninguna manera.

—Porque ya hemos dicho que el cuerpo está gobernado.

—Sí.

—Y no puede ser lo que buscamos.

—No lo creo.

—¿O es ese todo unido lo que gobierna el cuerpo, y eso es el hombre?

—Tal vez sea así.

—¡Eso es lo más imposible del mundo! Si una de las dos partes no participa en el gobierno, no hay forma de que manden ambas partes juntas.

—Exacto.

—Y, puesto que ni el cuerpo ni el cuerpo y el alma juntos son el hombre, creo que sólo podemos concluir que el hombre o bien no es nada o, si es algo, tiene que ser el alma.

—¡Exactamente![34]

Aquí, además de formular la pregunta «¿Qué es el hombre?», se barajan tres posibles respuestas, que sintetizan la tradición filosófica precedente. El criterio que adopta Sócrates para dar con la respuesta correcta es el hecho de gobernar. El alma gobierna el cuerpo, se sirve del cuerpo como de un instrumento. Puesto que, anteriormente, el filósofo ya había establecido que el hombre se sirve del cuerpo como de un instrumento, este criterio excluye que el hombre sea su cuerpo. Más difícil es excluir la segunda respuesta posible, esto es, que el hombre sea el conjunto de alma y cuerpo.

Sin embargo, para Sócrates, alma y cuerpo son dos «partes» del hombre, y por eso puede excluir que el cuerpo, como parte gobernada, participe en el gobierno. Y sólo queda la tercera respuesta, es decir, que el hombre sea su alma, sólo su alma, respuesta que Sócrates acepta plenamente.

Esta identificación del hombre con el alma es la base de las demás enseñanzas impartidas por Sócrates en los diálogos «socráticos»: la necesidad de conocer la propia alma, de educarla, de cuidarla. Según los testimonios que poseemos, Sócrates no concibe el alma como algo material, o algo constituido por los elementos que constituyen el resto de las cosas, como sostenían los primeros filósofos. Y tampoco cree que el alma sea un espíritu, como afirmaban la tradición órfica, los pitagóricos y Empédocles. Sócrates habla de su espíritu, de un genio que le impide realizar determinados actos, pero, a pesar de que el genio le habla desde dentro,[35] no parece identificarlo con su alma, y nunca dice que el alma sea este genio, o que conocerse a sí mismo equivalga a conocerlo, o que se deba educar al genio o cuidar de él. Ni siquiera parece estar seguro de la inmortalidad del alma, como lo estará, en cambio, el personaje de Sócrates en el *Fedón*, el cual expresa el pensamiento de Platón. Al final de la *Apología*, dice a sus jueces:

> Llegó la hora de irse: yo, a morir y vosotros, a vivir. Resulta difícil de comprender para todos, excepto para dios, cuál de nosotros se dirige hacia lo mejor.[36]

Las mejores pistas acerca de lo que Sócrates entiende por «alma» pueden extraerse de sus discursos sobre la «virtud», es decir, sobre la excelencia y perfección que cada uno debe buscar en su vida. La identificación de la virtud con la ciencia significa que, para Sócrates, el alma es esencialmente la razón, capaz de conocer el bien, lo universal. Por medio de ella, el filósofo emprende sus investigaciones, pregunta qué es cada virtud, examina las respuestas que obtiene y las refuta; en definitiva, filosofa. En la *Apología*, Sócrates afirma que dios le ha ordenado que viva filosofando (*philosophounta*) y se dedique a conocerse a sí mismo y a los demás.[37] Luego añade: «Mientras me quede aliento y sea capaz de ello, no dejaré de filosofar [*philosophein*]»;[38] y concluye: «Éste es el mayor bien para el hombre: discurrir

cada día acerca de la virtud y otros temas de los que me habéis oído hablar, e investigar sobre mí mismo y los demás, porque una vida sin tales indagaciones no es digna de ser vivida por el hombre».[39]

En estos pasajes, se identifica el bien del hombre con la filosofía, que significa literalmente «amor a la sabiduría» (*philia*, amor, *sophia*, sabiduría). No obstante, la búsqueda de la sabiduría sólo es posible gracias a la razón, y el alma con la que Sócrates identifica al hombre es esencialmente la razón. Otra famosa afirmación corrobora el hecho de que, para Sócrates, el hombre es fundamentalmente razón:

> [...] voluntariamente, nadie se dirige hacia aquello que está o considera mal. Según parece, es contrario a la naturaleza humana buscar lo que se considera mal en vez del bien; y si nos vemos obligados a elegir entre dos males, nadie preferirá el mayor pudiendo elegir el menor.[40]

Estas palabras demuestran que, según el filósofo, no existen conflictos en el interior del hombre, ni entre cuerpo y alma, ni entre partes distintas del alma; el hombre sólo es razón, su única virtud es la ciencia o conocimiento y su único vicio, la ignorancia.

Sin lugar a dudas, esta concepción del hombre puede resultar demasiado intelectual, o incluso racionalista, como sostiene Nietzsche; pese a ello, debe reconocerse que valoriza la especificidad de lo humano como no lo había hecho ninguna filosofía precedente (tal vez con la excepción del pensamiento de Heráclito), pues diferencia al hombre de las otras especies de seres vivos y, en cierto modo, lo equipara a los dioses.

PLATÓN: LAS TRES PARTES DEL ALMA

Platón toma de su maestro Sócrates la concepción del alma como razón y la enriquece con nuevas tesis. Otro de sus referentes es la tradición órfico-pitagórica, según la cual el alma preexiste al cuerpo, está aprisionada en él durante la vida terrenal y, tras la muerte, puede reencarnarse en otros cuerpos. La postura de Platón queda documentada sobre todo en el *Fedón*, diálogo en el que Sócrates dice que el cuerpo representa un obstáculo para

el alma, la cual debe librarse de él para poder contemplar la verdad. Así pues, la muerte es una liberación, y el filósofo, sabedor de eso, debe vivir preparándose para ella.[41]

En este mismo diálogo, Platón intenta demostrar la inmortalidad del alma, para lo cual utiliza argumentos que evidencian algunas de sus principales características. Basándose en la teoría de las ideas, según la cual existen dos especies de cosas, las visibles o sensibles y las invisibles o inteligibles, se pregunta en cuál de estas categorías debe incluirse el alma, y concluye que ésta es similar, o «congénere» (*sungenes*), a lo invisible, es decir, a las ideas. «Creo que cualquiera —dice el personaje de Sócrates—, incluso el más cerril, cuando se le muestre esto comprenderá que el alma se asemeja en todo y por todo a aquello que siempre es invariable, y no a aquello que no lo es. ¿Y el cuerpo? A la otra especie». Y prosigue:

> [...] de lo dicho podemos concluir esto: que el alma es muy similar a lo divino, lo inmortal, lo inteligible, lo uniforme, lo indisoluble y a todo lo que es invariablemente constante consigo mismo; y que el cuerpo es muy similar a lo humano, lo mortal, lo multiforme, lo sensible, lo disoluble y todo lo que nunca es constante consigo mismo.[42]

Así es como Platón prepara la definición de alma —propia del cristianismo y, más tarde, de la filosofía moderna— como sustancia espiritual, dotada de características y prerrogativas distintas a las del cuerpo. El alma no sólo es afín a las ideas, sino que puede existir separada del cuerpo, puede subsistir por sí misma. El hombre no es un ser unitario, pues está formado por dos entidades, alma y cuerpo, que pertenecen a dos mundos distintos. Entre ambas entidades existe una confrontación, puesto que el alma no gobierna el cuerpo (como ya decía Sócrates) y, además, lucha contra las tendencias e impulsos del mismo. Esto se ve claramente cuando Platón, en el *Fedón*, rebate la teoría pitagórica de que el alma es la armonía del cuerpo, pues detecta su incompatibilidad con la fe en la transmigración de las almas profesada por los pitagóricos. Si el alma fuera la armonía del cuerpo, secundaría las tendencias del mismo en vez de luchar contra ellas.

—Y dime, Sócrates, de todo lo que hay en el hombre, ¿podrías decirme si hay algo que ordene máximas además del alma, teniendo en cuenta que ésta posee inteligencia?

—No.

—¿Y manda sucumbiendo a las pasiones del cuerpo u oponiéndose a las mismas? Me refiero a casos como éstos: por ejemplo, en el cuerpo hay sequedad y sed, y el alma lo impulsa a lo contrario, a no beber; hay hambre, y el alma lo impulsa a no comer; y otros mil casos en los que vemos cómo el alma se opone a las pasiones del cuerpo.[43]

En el *Fedón* existe un dualismo en la concepción del hombre que no hallábamos en Sócrates y que, sin duda, procede de la tradición órfico-pitagórica. Sócrates no hablaba de un conflicto entre alma y cuerpo, mientras que en el *Fedón* se admite tal conflicto, aunque ello no constituye la última palabra de Platón sobre el tema.

En la *República*, que, como el *Fedón*, es uno de los diálogos de madurez de Platón, la concepción del hombre se transforma y se vuelve más compleja. En la nueva concepción subyace la teoría socrática de que el hombre, fundamentalmente, es su alma. Y la ciudad ideal se presenta como una proyección en grandes dimensiones de lo que es el individuo en singular a pequeña escala, lo cual responde al objetivo de determinar qué es la justicia del individuo en singular. No obstante, cuando el razonamiento se centra de nuevo en el individuo y la definición de justicia de la ciudad se aplica al individuo, este último resulta ser alma. Esto es lo que dice el personaje de Sócrates en la *República*:

—Por otra parte, una ciudad nos parecía justa cuando las tres clases de naturaleza que existían en la misma ejercían sus respectivas funciones, y, además, cuando era prudente, valiente e inteligente por otras condiciones y disposiciones de las clases citadas.

—Es cierto —respondió.

—Entonces, querido amigo, juzgaremos del mismo modo al individuo, puesto que su alma presenta las mismas características y él se encuentra en las mismas condiciones que dichas clases, por lo cual merece los mismos apelativos que la ciudad.

—Está claro —respondió.

—Pues nos hallamos de nuevo ante la fácil cuestión de si el alma tiene o no tiene estas tres características.[44]

El individuo coincide con su alma, pero ¿el alma tiene o no tiene tres partes, al igual que la ciudad? Platón considera la cuestión «fácil», porque enseguida da con una solución: el alma posee un aspecto racional, que es el deseo de aprender; un aspecto animoso, que es el impulso de realizar acciones valerosas; y un aspecto concupiscente, que es el deseo de placer, dinero y cosas similares. Esto es una novedad con respecto al *Fedón*, donde sólo se tomaba en consideración el alma racional o inteligencia (al igual que hacía Sócrates). Resulta más difícil determinar si estos tres aspectos de la misma alma son también tres principios distintos que causan acciones distintas. Platón resuelve esta segunda cuestión concluyendo que se trata de tres principios diferentes, ya que

> un sujeto idéntico en una relación idéntica y respecto a un objeto idéntico no podrá hacer o recibir cosas opuestas a la vez. Por eso, si, por casualidad, descubrimos que en esos principios se dan estos hechos (los que hemos mencionado antes, esto es, aprender, sentir ímpetus del ánimo y anhelar los placeres de la buena mesa y el sexo), sabremos que no eran el mismo principio, sino varios principios distintos.[45]

El hombre, pues, además de ser fundamentalmente alma, es tres almas, o tres partes distintas de una misma alma: el alma racional (*logos*), el alma irascible o impetuosa (*thymos*) y el alma concupiscente y apetitiva (*epithymetikon*). Mediante esta teoría, Platón traslada al interior del alma los conflictos que, en el *Fedón*, tenían lugar entre cuerpo y alma; por tanto, puede decirse que es el descubridor de los conflictos psíquicos. Entre el alma racional y el alma concupiscente existe un enfrentamiento permanente, y la justicia, es decir, la virtud del alma, se obtiene cuando la razón, ayudada por la parte impetuosa, consigue imponerse al alma concupiscente. El dualismo entre alma y cuerpo evidenciado en el *Fedón*, se sustituye en la *República* por una teoría más compleja del alma, que ya no mantiene un conflicto con el cuerpo, sino consigo misma. En este contexto, el vicio no consiste en la ignorancia, como decía Sócrates, sino en el hecho de sucumbir a las pasiones, en hacer el mal aunque se conozca el bien. Con la teoría

del alma de la *República*, Platón deja espacio a la responsabilidad del hombre, el cual puede ser virtuoso o vicioso según su voluntad, y no según la ciencia o la ignorancia que posea.

La misma concepción aparece en el *Fedro*, otro diálogo de madurez de Platón, en el cual describe la naturaleza del alma a través de la imagen de un carro alado guiado por un auriga.

> Imaginemos el alma como la fuerza conjunta de dos caballos alados y un auriga. Todos los corceles de los dioses, así como sus aurigas, son buenos y de buena raza, pero los de los otros seres sólo lo son a medias. En nuestro caso, el de los hombres, el auriga guía los caballos; de los dos caballos, uno es noble, bueno y de buena raza, mientras que el otro es todo lo contrario y de raza opuesta, de lo cual se deduce que, para nosotros, guiarlos es realmente difícil y penoso.[46]

El auriga es el alma racional, el caballo bueno es el alma irracional y el caballo malo, el alma concupiscente. La función del auriga es guiar los dos caballos, que poseen alas, hacia lo alto, es decir, hacia el mundo de las ideas; el caballo bueno lo ayuda, mientras que el malo tira del carro hacia abajo. Si prevalece el segundo, el carro, o sea, el alma, cae del cielo a la tierra, o bien se encarna en un cuerpo. Para Platón, el hombre no es más que la unión provisional de un alma y un cuerpo, producida por la caída del alma del cielo a la tierra.

> Así, si es perfecta y alada, el alma planea en lo alto y gobierna el mundo; mas, si un alma pierde las alas, va cayendo hasta aferrar algo sólido, donde se instala y adopta un cuerpo de tierra, que parece moverse sólo gracias al poder del alma. Esta estructura compuesta de alma y cuerpo se denominó ser viviente, y luego se definió mortal. En cambio, la definición de inmortal no procede de ningún argumento racional, ya que nosotros preconcebimos a dios, sin haberlo visto ni comprendido plenamente, como un ser inmortal completo, cuya alma y cuyo cuerpo están unidos eternamente en una sola naturaleza.[47]

En este pasaje, Platón intenta conciliar la teoría del alma expuesta en la *República* con la del *Fedón*: el hombre es la unión provisional de un alma, formada por tres partes en conflicto, y de un cuerpo de tierra, es decir, ma-

terial. En dios, alma y cuerpo forman una unidad indisoluble y eterna (evidentemente, el cuerpo de dios no es material), mientras que, en el hombre, ambos están inevitablemente separados y contrapuestos. Por este motivo, dios es inmortal y el hombre, por el contrario, es mortal. Nos hallamos ante una antropología muy compleja, que hace del hombre un compuesto de partes heterogéneas, explica el origen del mal a través de la prevalencia de los impulsos sensibles y, además, señala como meta de la vida el retorno al cielo, al mundo de las ideas, objetivo que puede alcanzarse mediante el predominio de la razón sobre las pasiones.

El tema del hombre aparece de nuevo en el *Timeo*, dentro del ámbito de la descripción del origen del universo. En este diálogo, que Platón escribió en su vejez y, por tanto, es posterior a la *República*, el hombre también ha sido creado por Dios, si bien indirectamente, puesto que el Demiurgo crea a los animales inmortales, esto es, a los otros dioses, y deja que estos últimos se encarguen de crear a los animales mortales, entre los cuales se halla el hombre. Leamos las palabras de Platón:

> Primeramente, dios ordenó todas estas cosas y, después compuso el universo, animal único que contiene todos los animales mortales e inmortales. Él fue el artífice de los divinos, pero encargó a sus criaturas que generasen a los mortales. Éstas lo imitaron y, una vez recibido el principio inmortal del alma, la envolvieron con un cuerpo mortal, le dieron dicho cuerpo como si fuese un carro y luego construyeron otra especie de alma, la mortal, que contiene pasiones graves e irresistibles.[48]

Así pues, la unión de alma y cuerpo ya no es, como en el *Fedro*, consecuencia de una caída o de una culpa (la de haber sucumbido a las pasiones); ahora es obra de una divinidad, aunque sea inferior al Demiurgo, y nada tiene de culpable. Además, el alma ya no es preexistente al cuerpo, sino que ha sido creada, lo mismo que el cuerpo. Este último ha dejado de ser una prisión o una tumba, y se lo presenta como «un carro», un vehículo del cual el alma se sirve para moverse por la tierra. Y el alma se divide en dos: la inmortal o racional, cuya sede es la cabeza, y la mortal o sede de las pasiones, que es el alma concupiscente. En la continuación del texto, el autor afirma que las almas, en realidad, son tres, y divide la irracional en dos: el alma irascible, alojada en el pecho, y el alma concupiscente, con sede en

el vientre. De este modo, Platón recupera la tripartición del alma introducida en la *República*, sólo que ahora especifica que el alma racional es la única inmortal, puesto que las otras dos mueren con el cuerpo.

El carácter instrumental del cuerpo queda muy claro en la descripción del proceso de creación de la cabeza humana.

> Imitando la forma del universo, que es redonda, los dioses unieron los circuitos divinos, que son dos, en un cuerpo esférico, lo que nosotros llamamos cabeza, que es la parte más divina y domina el resto de cuanto hay en nosotros. Y, tras haber compuesto la cabeza, los dioses le dieron como servidor todo el cuerpo, pues comprendieron que éste participaría en todos sus movimientos, fueran los que fuesen. Y, con el fin de que, al rodar sobre la tierra, la cual posee todo tipo de alturas y profundidades, no tuviera dificultades para superar las unas y salir de las otras, le dieron este vehículo y esta facilidad para caminar; por eso el cuerpo adquirió longitud, y de él germinaron cuatro extremidades distendidas y flexibles, instrumentos concedidos por dios para asir, apoyarse y avanzar por todas partes llevando encima la sede de lo más divino y sagrado que hay en nosotros. De este modo y por esta razón se les añadieron piernas y manos a todos.[49]

La concepción completa del alma y el hombre se resume en la parte final del *Timeo*.

> Hemos dicho en varias ocasiones que a nosotros nos colocaron tres especies de alma en tres lugares distintos, cada una de ellas con sus propios movimientos. Pues bien, ahora, con la mayor brevedad posible, debemos decir que la especie que permanece inactiva y deja reposar sus movimientos es, necesariamente, la más débil, y que, por el contrario, la que más se ejercita es la más fuerte. No obstante, debe procurarse que haya una proporción entre sus movimientos.[50]

Aquí no hay rastro del conflicto entre las almas, o entre las partes del alma, pues se recomienda ejercitarlas todas, cada una según su función, de modo que ninguna de ellas se debilite. Sólo debe ponerse cuidado en mantener la proporción, la armonía entre las distintas funciones.

> El cuidado de todas las partes del alma siempre consiste en lo mismo: dar los alimentos y movimientos adecuados a cada parte. Los movimientos afines a

> nuestra parte divina son los pensamientos y rotaciones del universo. Por tanto, cada uno debe seguirlos, y, para corregir los circuitos de la cabeza destruidos al nacer, debe aprender las armonías y rotaciones del universo. De este modo, cada uno hará que cuanto contempla se asemeje a lo contemplado, de acuerdo con su antigua naturaleza, y, una vez que se asemeje, alcanzará el fin de esta vida óptima que los dioses propusieron a los hombres para el tiempo presente y para el porvenir.[51]

Así pues, el cuidado de la parte divina o racional del alma no es distinto al cuidado de las otras partes, y no consiste únicamente en conocer las ideas, que aquí ni se mencionan, sino en conocer los fenómenos celestes. Además, dicho cuidado hace que aquello que se contempla, esto es, el alma racional, sea similar a lo contemplado, es decir, inmortal. Todo ello se realiza en la vida terrenal, y garantiza la inmortalidad después de la muerte. Han desaparecido los aspectos pesimistas, dualistas y ascéticos del *Fedón*, y se han sustituido por una concepción instrumental y conciliadora de las relaciones entre las partes del alma, así como de las relaciones entre alma y cuerpo.

ARISTÓTELES: EL HOMBRE ES UN ANIMAL HABLANTE

Para Aristóteles, la pregunta «¿Qué es el hombre?» equivale a buscar una definición estructuralmente similar a la interrogación «¿Qué es un cuerpo celeste?» o «¿Qué es una mesa?». Según el Estagirita, cada vez que nos preguntamos qué es un ente determinado intentamos definir los rasgos esenciales e invariables de una especie o clase general de entes. Sólo que cada especie pertenece a un género, a una clase más amplia de entes, los cuales poseen algunas características comunes a varias especies. Entonces, ¿cómo podemos dar con la definición que responde a la pregunta «Qué es»? En primer lugar, debemos indicar a qué género pertenece la especie en cuestión, establecer qué tiene en común con el resto de especies; en segundo lugar, debemos señalar su diferencia específica, aquello que la distingue de las otras especies del mismo género. Si se aplica este procedimiento a la pregunta «¿Qué es el hombre?», debe indicarse el género al que pertenece la especie «hombre», así como su diferencia específica. En

innumerables ocasiones, Aristóteles dice que el hombre pertenece al género «animal», y que la especie «hombre» tiene algo en común con otras especies de entes, como «caballo», «buey» o «perro», lo cual se debe al propio hecho de ser «animal».[52]

El término latino *animal* deriva de *anima*, y significa ser animado, dotado de alma; en griego, el término equivalente es *zoion*, que deriva del verbo *zao* (en jónico épico *zoo*), «vivir», por lo cual el vocablo significa literalmente «viviente». En rigor, para Aristóteles, las plantas también son vivientes, pero no son animales, por lo cual «animal» sólo designa cierto tipo de vivientes. La vida de las plantas consiste en alimentarse y reproducirse —funciones que las plantas, como vivientes, cumplen «por sí mismas»—; en cambio, la vida de los animales, además de las funciones de las plantas, incluye sentir y moverse «por sí mismos». Según Aristóteles, el vivir (de la forma que acabamos de describir) pertenece a la esencia de los animales, razón por la cual un animal no viviente, esto es, muerto, deja de ser animal para convertirse en un cadáver. Y lo mismo puede decirse del hombre: un hombre muerto no es un hombre; el hombre sólo es hombre mientras vive y porque vive. El Estagirita expresa este concepto afirmando que «para los vivientes [es decir, para los animales], el ser es el vivir»,[53] y lo aplica incluso a los órganos de los seres vivos. Así, por ejemplo, asegura que «el ojo es materia de la vista; si esta falta, ya no hay ojo, o sólo lo hay por homonimia, como si fuera un ojo de piedra o pintado».[54] El ojo de piedra y el ojo pintado, que no son un ojo vivo, se denominan «ojo» sólo por homonimia, pues lo único que tienen en común con el ojo es el nombre y, por tanto, no son un ojo verdadero. Del mismo modo, un animal sin vida sólo puede llamarse «animal» por homonimia, y no es un verdadero animal.

En cuanto a la diferencia específica del hombre con respecto a los otros animales, Aristóteles indica varias. Una diferencia externa, pero suficiente para identificar la especie humana, sería, por ejemplo, «bípedo implume», lo cual distingue al hombre de los animales sin pies, de los que tienen más de dos pies y de las aves. No obstante, la diferencia fundamental, aquella que, según Aristóteles, constituye la esencia del hombre, es el hecho de poseer el *logos*, la «palabra», el «discurso», el «pensamiento» y la «razón». Detengámonos en un famoso pasaje de la *Política*:

> La naturaleza, como decimos, no hace nada sin un fin, y el hombre es el único animal que posee la palabra (*logos*). La voz indica aquello que es doloroso y aquello que es agradable, y los demás animales también la tienen [y hasta aquí llega su naturaleza, hasta notar la sensación de cuanto es doloroso o agradable y señalárselo mutuamente]; la palabra, en cambio, está hecha para expresar lo que es placentero y lo que es nocivo y, por consiguiente, lo justo y lo injusto. Esto es algo que diferencia al hombre del resto de animales, pues él es el único que posee la percepción del bien y del mal, de lo justo y lo injusto y de los otros valores. La posesión común de todo esto constituye la familia y la ciudad.[55]

Lo primero que define al hombre es la palabra, por lo cual no resulta muy acertada la traducción latina de la definición de hombre difundida por la escolástica medieval, *animal rationale*, basada en la traducción de *logos* por *ratio*. Ciertamente, el hombre es un animal racional, dotado de razón, pero el concepto de *logos* es mucho rico que el concepto de «razón», y sería más apropiado decir que el hombre está dotado de palabra, es decir, de lenguaje. Para Aristóteles, el lenguaje tiene una función simbólica, pues las palabras son símbolos de las «afecciones del alma», de los contenidos psíquicos, los cuales, a su vez, son imágenes de las cosas;[56] por consiguiente, podría decirse que el hombre es un animal simbólico. Por último, puesto que las palabras, esto es, los nombres y los verbos, son «voces semánticas» o dotadas de significado,[57] podría definirse al hombre como animal semántico o significante.

Esta definición conlleva otras propiedades esenciales del hombre; la primera de ellas es la de ser un «animal político» (*politikon zoion*) por naturaleza. Según Aristóteles, el hombre está hecho para vivir en la *polis*, es decir, la ciudad entendida como sociedad perfecta y autosuficiente.

> El hombre, por naturaleza, es un animal político; por tanto, quien vive fuera de la sociedad política por naturaleza y no por azar, o bien es un abyecto, o bien es superior al hombre.[58]

Definir al hombre como animal político implica diferenciarlo de los animales inferiores a él o «bestias», y también de los animales o vivientes superiores a él, que, según Aristóteles, son los dioses:

> [...] quien no es capaz de entrar en la sociedad, o quien, debido a su autosuficiencia, no siente esa necesidad y no forma parte de la ciudad, o bien es bestia, o bien es dios.[59]

Para el Estagirita, el hombre es el más noble de los animales, pero de los animales «de aquí abajo», o sea, terrestres, tal como señala en el *Protréptico*, obra de juventud de la que nos han llegado algunos extractos a través de Jámblico.

> Todos los animales, o su conjunto, o los mejores y más nobles, pertenecen a los entes generados por naturaleza y conforme a la naturaleza [...]. Y el más noble de los animales de aquí abajo es el hombre, pues está claro que fue generado por naturaleza y conforme a la naturaleza.[60]

Y «en el cielo» están los dioses, los cuales, según Aristóteles, son los astros y sus respectivos motores inmóviles, que también son seres vivientes y dotados de *logos*, de pensamiento y razón (no de palabra). A diferencia de los hombres, los dioses no son animales políticos, puesto que son autosuficientes por sí mismos y no necesitan discutir entre ellos acerca del bien y el mal, lo justo y lo injusto. En el *Protréptico*, donde la palabra «inteligencia» (*nous*) puede considerarse equivalente al *logos*, se mencionan las siguientes diferencias entre el hombre y los demás vivientes:

> Privado de la percepción y de la inteligencia [*nous*], el hombre se convierte en algo parecido a una planta; si sólo se lo priva de la inteligencia, se transforma en una bestia; en cambio, si se lo libera de la irracionalidad [*alogia*, falta de *logos*] y preserva la inteligencia, se asemeja a la divinidad.[61]

La definición de hombre como «animal dotado de *logos*» se aplica, al igual que todas las definiciones, a la especie, a todos los individuos que poseen la misma naturaleza o esencia (en griego, «especie» se dice *eidos*, término con el cual Aristóteles designa también la forma o esencia de una cosa). No obstante, para el Estagirita, la especie no es una realidad en sí misma, «separada» como las ideas de Platón, sino que existe sólo en los individuos, en los hombres en singular. El género y la especie sólo son «sustancias segundas», predicados universales de la «sustancia primera», que es el indivi-

duo, denominada «primera» por ser la condición para la existencia de las sustancias segundas. El ejemplo que pone Aristóteles de sustancia primera por excelencia es «el hombre concreto» (*ho tis anthropos*), como lo son Sócrates o Calias.[62]

Al ser sustancias primeras, esto es, individuos pertenecientes a la especie humana, los hombres concretos poseen la misma esencia, son iguales en sus propiedades esenciales: todos ellos son animales dotados de *logos* y son animales políticos, independientemente de su sexo, nacionalidad y condición social (hombres o mujeres, griegos o bárbaros, libres o esclavos). La sustancia primera, el individuo que existe de modo concreto, no admite «más o menos», de modo que no es posible ser más o menos hombre.

> La sustancia primera no incluye el más y el menos. No quiero decir que una sustancia no sea más sustancia que otra —puesto que las sustancias primeras son más sustancias que las sustancias segundas—, sino que cada sustancia no es lo que es en mayor o menor medida. Por ejemplo, si la sustancia es un hombre, no será hombre en mayor o menor medida, ni respecto a sí mismo ni respecto a otro hombre, puesto que uno no es más hombre que otro, a diferencia de lo que sucede con blanco, pues uno sí es más blanco que otro, o con bello, pues uno es más bello que otro.[63]

Al principio de la *Metafísica*, cuando Aristóteles afirma que «todos los hombres, por naturaleza, desean saber», se refiere literalmente a todos, hombres y mujeres, griegos y bárbaros, libres y esclavos. En tal caso, el autor parte del concepto de naturaleza humana descubierto por los sofistas, quienes proclamaban la igualdad entre todos los hombres. No obstante, como se verá, Aristóteles admite diferencias «esenciales» entre ciertos hombres, mostrándose incoherente con su teoría de las sustancias primeras.

Para comprender a fondo la idea que Aristóteles tenía del hombre, debemos tener en cuenta lo que el autor escribió sobre el alma, a la cual dedicó un famoso tratado, *Acerca del alma*, considerado por Hegel como la mejor obra jamás escrita sobre el tema. Para Aristóteles, el «alma» es algo completamente distinto a lo que creían los filósofos anteriores. No es una entidad compuesta por elementos materiales, como decían los primeros filósofos, ni un espíritu o entidad en sí misma, como proclamaban la tradición órfico-pitagórica y Platón, ni una parte del hombre, ni el propio hom-

bre. Según el Estagirita, el alma es el principio vital, o, lo que es lo mismo, aquello que diferencia a un viviente de un no viviente: «el alma es la forma del cuerpo natural que tiene vida en potencia»; «el alma es el acto primero de un cuerpo natural que tiene vida en potencia»; «el alma es el acto primero de un cuerpo natural dotado de órganos».[64]

Para comprender estas definiciones, debe recordarse que Aristóteles no se refiere únicamente al alma humana, sino al alma en general, incluida la de los animales y las plantas. En su opinión, animales y plantas son cuerpos naturales, puesto que existen por naturaleza y no han sido producidos artificialmente por el hombre; además, tienen vida en potencia, pues son capaces de desempeñar por sí mismos las funciones en las cuales consiste la vida para cada uno de ellos. Entonces, ¿qué entiende Aristóteles por «forma» y por «acto primero»? La forma de un cuerpo es el modo en que está estructurado y el modo en que funciona; por tanto, no es una parte que constituye un todo con el cuerpo, sino aquello que hace que el cuerpo sea un todo viviente y unitario. Para ilustrar de qué manera el alma es la forma de un cuerpo capaz de vivir, Aristóteles aduce los siguientes ejemplos: si el hacha fuera un cuerpo natural, tendría un alma, y su alma sería la capacidad de cortar; si el ojo fuese un animal, su alma sería la capacidad de ver, o sea, la vista. El «acto primero» es el hecho de poseer de modo efectivo la forma, la capacidad de realizar algo, y el «acto segundo», el hecho de ejercer *hic et nunc* tal capacidad. Si la vista es la forma del ojo, puede decirse que es su acto primero, ya que el ojo posee la capacidad de ver aun cuando no la ejercite, como ocurre, por ejemplo, durante el sueño. En cambio, el acto segundo consiste en ejercer dicha capacidad, en ver del modo en que se ve cuando se está despierto. El alma es acto primero porque consiste en poseer de modo efectivo la capacidad de vivir, que existe aun cuando no se ejerciten las funciones vitales. Así lo escribe Aristóteles:

> La vigilia es acto, del mismo modo en que lo son el cortar del hacha y el ver del ojo [es decir, acto segundo]; el alma, en cambio, es acto del mismo modo en que lo es la vista y la capacidad del instrumento. El cuerpo es lo que es en potencia, y así como el ojo es pupila y vista, también, en nuestro caso, el animal es alma y cuerpo.[65]

Como vemos, el animal es alma y cuerpo, no porque alma y cuerpo sean dos partes del mismo, sino porque es un cuerpo que posee en acto la capacidad de vivir y, por tanto, no es un cuerpo muerto o cadáver.

> Por eso no debe buscarse si el alma y el cuerpo son uno, como no se hace con la cera y la figura, ni con la materia de cada cosa y aquello de lo que es materia, pues el uno y el ser se dicen en varios sentidos, pero el fundamental es el acto.[66]

El alma es la unidad y el ser del cuerpo viviente, su subsistir en acto como cuerpo viviente, porque ser y ser uno significa fundamentalmente ser en acto. Por eso Aristóteles afirma:

> Decimos que el alma se entristece y se alegra, es audaz y temerosa, e incluso que se enoja, percibe sensaciones, piensa [...]. Pero decir que el alma se enoja es como decir que el alma teje o edifica. Tal vez sería mejor no decir que el alma siente compasión, aprende, piensa, sino que el hombre hace todo esto a través del alma.[67]

El sujeto de las acciones, incluso de aquellas que son psíquicas, no es el alma, sino el hombre. Éste lleva a cabo todas las acciones, ya sean físicas, como tejer o edificar, o psíquicas, como enojarse, aprender y pensar, por medio del alma, esto es, gracias al alma, que es su capacidad de realizar tales funciones. Esta afirmación es una abierta polémica contra la forma común de pensar («decimos»), y también contra Sócrates y Platón, los cuales identifican al hombre con su alma.

Tras haber visto qué es el alma en general, llega el momento de preguntarse qué distingue al alma humana del alma de las plantas, llamada alma nutritiva, o del alma de los animales, llamada sensitiva. Aristóteles cree que la diferencia específica del hombre respecto a los animales consiste en el hecho de que el alma humana posee la capacidad de pensar, razonar y hablar, funciones vedadas a los otros dos tipos de alma. Del mismo modo que el alma sensitiva incluye las funciones del alma nutritiva y posee algunas más, también el alma humana, denominada intelectiva, comprende las funciones de la nutritiva y de la sensitiva y, además, posee algunas otras. Así pues, el hombre no tiene tres almas, sino una, el alma intelectiva, capaz de desempeñar todas las funciones, las de las almas nu-

tritiva y sensitiva y las suyas propias. Según la teoría del alma expuesta por Aristóteles, no sería correcto decir —aunque el autor así lo sostiene en las *Éticas*— que el alma humana tiene tres partes (nutritiva, sensitiva e intelectiva), ya que es única y entera, y posee tres clases de funciones.

Aristóteles describe de este modo la relación entre los tres tipos de alma:

> En el caso de las figuras ocurre lo mismo que en el del alma, porque el término siguiente siempre comprende en potencia el anterior, tanto en las figuras como en los seres animados. Así, por ejemplo, el cuadrángulo comprende el triángulo, y el alma sensitiva, la nutritiva. Por consiguiente, debe buscarse cuál es el alma de cada uno en particular, cuál es el alma de la planta, la del hombre o la del animal.[68]

Entre las figuras geométricas, el triángulo precede al cuadrángulo, pero se halla potencialmente en el segundo, puesto que el cuadrángulo puede dividirse en dos triángulos. Del mismo modo, el alma nutritiva precede al alma sensitiva, ya que puede existir sin ella, como sucede, por ejemplo, en las plantas, y el alma sensitiva precede a la intelectiva, ya que puede existir sin ella, como es el caso de los animales. Sin embargo, al igual que en las figuras geométricas, la que va en último lugar contiene potencialmente las primeras, de manera que, entre los tipos de alma, la tercera, esto es, el alma intelectiva, contiene potencialmente las anteriores, que son las almas sensitiva y nutritiva. Ello significa que el alma humana, durante toda la existencia del hombre, es siempre y sólo intelectiva, aunque contiene potencialmente las otras dos almas, ya que no puede subsistir sin las funciones propias de las mismas. Dicho de otro modo: el hombre, para ser hombre, tiene que ser capaz de vivir, de alimentarse como lo hacen las plantas, de moverse y sentir como lo hacen los animales y, por último, de pensar como lo hacen los hombres. El hombre no puede pensar sin vivir y sin sentir, sin percibir con los sentidos.

En mi opinión, esta teoría del alma sirve para resolver la *vexata quaestio* de la inmortalidad del alma planteada por el propio Aristóteles, quien, pese a todo, no dio con una solución clara para dicha cuestión. El Estagirita se pregunta en varias ocasiones si el intelecto (*nous*), la facultad más alta del alma humana, puede existir separado del cuerpo, si no necesita un ór-

gano corporal para desarrollar su actividad, como ocurre en el caso de los sentidos y demás facultades vitales (nótese que Aristóteles ignoraba la función que desempeña el cerebro en el pensamiento). En un célebre capítulo de *Acerca del alma*, el autor responde que existen dos intelectos, uno pasivo (*pathetikos*), que recibe las formas de los objetos inteligibles contenidas potencialmente en las percepciones sensibles, y uno activo o «productivo» (*poietikos*), que transforma en acto dichas formas, lo cual hace que puedan ser recibidas por el intelecto pasivo. Además, el intelecto pasivo no puede separarse del cuerpo y, por tanto, es mortal, mientras que el activo sí puede separarse y, por consiguiente, es inmortal.

> [...] no puede ocurrir que este intelecto [activo] unas veces piense y otras no piense. Una vez separado, es lo único que realmente es, lo único inmortal y eterno. Sin embargo, nosotros no somos capaces de recordarlo, porque es impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y, sin él, no se piensa nada.[69]

La cuestión es si el alma humana, el alma intelectiva, es mortal como el intelecto pasivo o inmortal como el intelecto activo. Esta cuestión provocó un debate que se prolongó durante siglos; la polémica comenzó con Teofrasto, discípulo directo de Aristóteles, y prosiguió a través de los grandes comentaristas de Aristóteles, ya fueran griegos, como Alejandro de Afrodisia y Temistio, musulmanes, como Alfarabi, Avicena y Averroes, o cristianos, como santo Tomás de Aquino. En mi opinión, el alma intelectiva, al contener potencialmente las almas sensitiva y nutritiva, no puede subsistir sin el cuerpo, es decir, es mortal y, por tanto, sólo contiene el intelecto pasivo. El intelecto activo, según Aristóteles, es inmortal, no forma parte del alma humana y, por consiguiente, es un principio que subsiste por sí mismo, universal y eterno. Algunos estudiosos lo identifican con el intelecto divino, con el primer motor inmóvil,[70] interpretación que podría extraerse de un famoso pasaje de la *Ética Eudemia*:

> Lo que investigamos es cuál es el principio del movimiento del alma. Y es evidente: al igual que en la totalidad del universo, quien lo mueve todo allí [en el alma] es dios. En cierto sentido, él mueve todo lo divino que hay en nosotros, pues el principio de la racionalidad no es la razón (*logos*), sino algo superior. ¿Y qué podría haber que fuese superior a la ciencia y la inteligencia sino dios?[71]

Lamentablemente, este fragmento es un texto corrupto en el que se han introducido correcciones. En cualquier caso, parece que «lo divino que hay en nosotros», es decir, nuestro intelecto, lo mueve todo, y que es el sujeto de todas nuestras actividades racionales, aunque, a su vez, recibe el movimiento de un intelecto divino, superior a la inteligencia y a la ciencia. Naturalmente, esta interpretación también crea muchos interrogantes, por lo cual es preferible dejar en suspenso el juicio y no pretender despejar una incógnita que ni siquiera los grandes especialistas en Aristóteles resuelven de forma satisfactoria.

El único tipo de inmortalidad al que puede aspirar el hombre, lo mismo que los otros vivientes, es la perpetuación de su especie mediante la reproducción.

> La actividad más natural de los vivientes que están plenamente desarrollados y no tienen defectos [...] es producir a otro semejante a sí mismos —el animal, un animal, la planta, una planta—, con el fin de participar de lo eterno y lo divino en la medida de lo posible. Tal es el fin que todos anhelan, y el fin para el cual realizan cuanto realizan de un modo natural [...]. Como el viviente no puede participar continuamente de lo eterno y lo divino, ya que ningún ser corruptible puede seguir siendo el mismo ni siendo único numéricamente, cada uno participa de ello en la medida en que le es posible, unos más y otros menos. Y lo que pervive no es él mismo, sino otro como él, igual que él no en número, sino en especie.[72]

Gracias a la continuación de la especie, el hombre alcanza una inmortalidad que no es sólo metafórica, ya que la generación consiste en la transmisión de la forma (el alma), cuya materia proporciona la madre, del padre al embrión. Gracias a dicha transmisión, que se produce mediante una serie de impulsos o movimientos de la materia en el esperma, se forma una nueva alma, numéricamente distinta al alma del padre, pero idéntica a la misma en su especie y en ciertos rasgos individuales. Conviene señalar que la concepción aristotélica de la generación como transmisión de la forma difiere de la metempsícosis de la tradición órfico-pitagórica, pues se trata de un proyecto que da vida a un alma nueva, estructuralmente idéntica a la precedente y, a la vez, distinta, puesto que pertenece a otro cuerpo.

Aristóteles se pregunta lo siguiente:

¿El esperma tiene un alma o no? Y lo mismo puede plantearse respecto a las partes, porque sólo puede haber un alma en aquello que es alma, y sólo habrá una parte que participe del alma en las que se consideran partes por homonimia, como el ojo de un muerto. Por eso está claro que el semen posee un alma, y que es potencialmente alma [...]. La causa de este proceso de formación no es ninguna parte, sino aquello que lleva a cabo el primer impulso desde el exterior. Y es que nada se genera por sí solo, aunque, una vez se nace, se crece autónomamente.[73]

Un biólogo americano mundialmente conocido, Max Delbrück, premio Nobel de medicina, afirmó que, si se pudiera dar un premio Nobel a la memoria, habría que dárselo a Aristóteles, ya que, con su teoría de la generación, anticipó el descubrimiento del ADN. Según Delbrück, la «forma» que se transmite de padre a hijo cumple exactamente la misma función que el ADN, esto es, guiar un proceso de formación y crecimiento hacia un fin predeterminado, proceso en el cual el hijo posee el mismo ADN que el padre (al menos en parte, ya que Aristóteles no tenía en cuenta la función formadora de la madre).[74]

A pesar de este complejo y profundo entramado de teorías acerca del hombre, Aristóteles sucumbió a los condicionamientos de la cultura de su tiempo, que era machista, racista y esclavista. Por eso admitió diferencias en la naturaleza de hombre y mujeres, griegos y bárbaros, libres y esclavos. La más grave de todas ellas es la diferencia entre libres y esclavos, que Aristóteles, lo mismo que los filósofos precedentes, incluido Platón, justifica diciendo que los esclavos eran necesarios para realizar ciertas tareas manuales. En su opinión, algunos hombres son esclavos por naturaleza, ya que no saben gobernarse a sí mismos. Son hombres, poseen razón, pero sólo en la medida necesaria para comprender las órdenes, no en la medida suficiente para dar órdenes. Análogo es el juicio con respecto a los bárbaros o poblaciones no griegas, a quienes atribuye una naturaleza servil, que queda demostrada por el hecho de que sean gobernados por tiranos. En cuanto a las mujeres, Aristóteles cree que son iguales a los hombres, aunque tienen menos aptitudes para el mando, salvo algunas excepciones.[75] Con estas tesis, el filósofo intenta justificar ideológicamente una serie de discriminaciones que contrastan de forma estridente con su antropología,

según la cual no pueden existir diferencias en la naturaleza (o esencia) de individuos de la misma especie.

LOS ESTOICOS: EL HOMBRE ES PARIENTE DE LOS DIOSES

Para los estoicos, el hombre también es superior a los animales que no poseen razón y es inferior a los dioses. No obstante, estos pensadores, a diferencia de Aristóteles, sostienen que el hombre procede directamente de los dioses, o del dios supremo, Zeus. Así lo afirma Cleantes de Asos, segundo gran representante del estoicismo antiguo después de Zenón y antes de Crisipo, en su famoso *Himno a Zeus*.

> Oh, Zeus, el más noble de los inmortales, el que tiene muchos nombres, siempre omnipotente, señor de la naturaleza, que gobiernas a todos los seres según la ley, ¡salve! Todos los mortales tenemos el derecho de dirigirnos a ti. Somos la estirpe que desciende de ti [*ek sou genos*], y, entre todos los vivientes que se mueven sobre la tierra, sólo a nosotros nos ha sido concedida una imagen del sonido [la palabra].[76]

Aparentemente, el origen del hombre es distinto para Crisipo:

> [...] los primeros hombres no fueron engendrados mediante una cópula, sino a través de la tierra, gracias a las razones seminales que hay en ésta.[77]

La diferencia es sólo aparente, ya que, según los estoicos, la divinidad suprema es el *Logos* o razón universal, que permea la materia, esto es, la tierra. Las «razones seminales» (*logoi spermatikoi*) son partes del *Logos* que hacen las veces de semillas de todas las cosas, en particular de los hombres. Ello no impide que, para Crisipo, el hombre, por el hecho de poseer la razón, tenga una posición preeminente respecto al universo, ni que la providencia (el *Logos*) haya creado todas las cosas en función del hombre.[78]

Además, Crisipo afirma que el hombre está hecho de cuerpo y alma, pero que el alma también es un cuerpo, un cuerpo más ligero que el visible, constituido por *pneuma*, «soplo» y calor en llamas, es decir, fuego. Por este motivo, tal como dice san Jerónimo en su lenguaje cristiano, puede

afirmarse que el alma «procede de la sustancia de Dios»,[79] ya que esta última es el fuego en el cual se materializa el *Logos*.

Otra peculiaridad de la concepción estoica del hombre es la convicción de que el universo existe en función del mismo. Esto es lo que dice Cicerón refiriéndose, probablemente, a Crisipo:

> Algunos pueden decir: ¿para quién se ha creado el mundo? Obviamente, para los seres animados que tienen uso de razón, esto es, para los hombres y los dioses. Éstos, dada la absoluta superioridad de la razón, son superiores a los demás seres. Así, es lícito creer que el mundo, con todas las realidades que contiene, está destinado a los hombres y a los dioses.[80]

Los hombres y los dioses ocupan una posición central en el universo; no obstante, según Crisipo, el hombre posee una centralidad específica en el cosmos, pues los dioses crearon a los demás animales para él. Así lo relata Porfirio con un punto de ironía:

> Si hacemos caso a Crisipo, debemos creer que los dioses nos crearon a nosotros, los hombres, en su beneficio, y que crearon a los animales en beneficio nuestro: a los caballos para ayudarnos en la guerra, a los perros para acompañarnos en la caza, a los leopardos, osos y leones para poner a prueba nuestro valor. Y pusieron en el mundo el cerdo —¡ésta sí que es buena!— sólo para que lo llevásemos al matadero.[81]

Esta centralidad común de hombres y dioses provoca un vínculo especial entre ellos denominado *koinonia*, término que significa «comunidad» y también «familiaridad», «parentesco». En este sentido, Crisipo declara:

> El cosmos, al igual que la ciudad, está formado por seres divinos y humanos; los primeros tienen el mando y los segundos están sometidos a ellos. Con todo, existe una familiaridad entre estos dos seres, pues ambos, conforme a las leyes de la naturaleza, poseen la razón. Las demás criaturas dependen de estos seres, por lo cual debe creerse que el dios que rige el universo provee a los hombres porque es bueno, bienhechor, amante de la humanidad y posee todas las virtudes.[82]

La pérdida de significado de la institución de la *polis* que se produjo en el período helenístico, así como la tesis de la participación común de hombres y dioses en el *Logos* cósmico, hizo que los estoicos abrazaran la causa del «cosmopolitismo», según la cual la verdadera patria de todo hombre es el universo. A este respecto, basándose en el pensamiento de Crisipo, Cicerón afirma:

> [Los estoicos] creen que el mundo se rige por el poder divino, y que éste, por así decirlo, es la ciudad y el Estado común a hombres y dioses, y que cada uno de nosotros es una parte de dicho mundo. Por ello el interés común debe prevalecer sobre nuestro interés particular.

Cicerón dice también acerca del mismo tema:

> Este mundo debe ser considerado como una sola ciudad común a los dioses y los hombres [...]. Aquí se trata de vínculos de parentesco y familiaridad entre hombres y dioses.[83]

El cosmopolitismo deriva en la necesidad de que exista solidaridad entre todos los hombres, y de que ésta se extienda hasta las generaciones futuras. A continuación, citamos algunas tesis que Cicerón atribuye a Crisipo:

> Por naturaleza, no existe indiferencia entre los hombres; por el solo hecho de ser hombre, es necesario que un hombre no sea ajeno a otro.
>
> Hemos nacido para estar junto a los otros hombres en sociedad o en una comunidad natural. Y, además, la naturaleza nos impulsa a hacer el bien a todos los que podamos.
>
> Es cierto que debemos preocuparnos por las generaciones futuras en cuanto tales. Y este vínculo afectivo es el origen de los testamentos y disposiciones de los moribundos.[84]

Una de las principales consecuencias del cosmopolitismo de los estoicos consiste en negar que libres y esclavos sean distintos por naturaleza. Sin embargo, tal negación no se traduce en un intento de abolir la esclavitud,

sino que se manifiesta a través de la exhortación a tratar bien a los esclavos, así como mediante la convicción de que la única diferencia es la existente entre el inteligente y el estólido. «Ningún hombre es esclavo por naturaleza», dice Filón citando, probablemente, a Crisipo. No obstante, a continuación cita esta otra frase: «los amos no deben comportarse con los siervos comprados como si fueran siervos por naturaleza, sino como si lo fuesen por un precio».[85]

Por su parte, Diógenes Laercio atribuye a Crisipo la siguiente tesis:

> Sólo el inteligente es libre; los estólidos son siervos. Y es que la libertad es la posibilidad de poder actuar según se desee, mientras que la esclavitud es la falta de tal posibilidad. Existe una segunda forma de servidumbre, que es vivir en un estado de subordinación, y una tercera, que consiste tanto en hallarse en estado de subordinación como en posesión de otro. La condición opuesta es ser amos, pero también es negativa.[86]

Esta concepción de la igualdad entre hombres fue perfeccionándose con la evolución del estoicismo en la filosofía romana, especialmente en el pensamiento de Séneca, quien escribe: «Son esclavos, luego hombres. Son esclavos, luego compañeros de habitación; son esclavos, luego humildes amigos». De ahí deriva la siguiente regla de comportamiento: «Compórtate con los inferiores como te gustaría que se comportaran contigo tus superiores».[87] Más en general, Séneca afirma lo siguiente acerca de la diferencia entre libres y esclavos:

> La naturaleza nos hace hermanos, pues nos engendra a partir de los mismos elementos y nos destina a los mismos fines. Nos dota de un sentimiento de amor recíproco, que nos hace sociables y crea una ley de equidad y justicia. Y, según los principios ideales de su ley, es más mezquino ofender que ser ofendidos.[88]

Debido a la afinidad entre estos preceptos y los del cristianismo, religión difundida por Pedro y Pablo en tiempos de Séneca (y de Nerón), alguien inventó la existencia de un epistolario entre Séneca y san Pablo, olvidando

que, para el cordobés, lo mismo que para todos los estoicos, la igualdad natural entre hombres se justifica de un modo puramente racional, mientras que, para el cristianismo, esta exige la fe en una revelación divina.

La superación de la diferencia entre libres y esclavos queda ampliamente demostrada en el pensamiento de Epicteto (siglos I-II d. C.), uno de los mayores exponentes del estoicismo en época romana. Aunque era un esclavo desde el punto de vista jurídico, escribió sin resentimiento alguno:

> Si uno lograra convencerse de forma adecuada de este pensamiento, esto es, de que todos procedemos de Dios, y de que Dios es padre de los hombres y los dioses, creo que no albergaría pensamientos innobles o bajos acerca de sí mismo.[89]

El último gran representante del estoicismo fue el emperador Marco Aurelio (121-180 d. C.), cuyo pensamiento está influenciado por las nuevas filosofías que se iban desarrollando en la edad imperial. Marco Aurelio reiteró los preceptos estoicos del amor recíproco entre los hombres («es propio del hombre sentir la inclinación de amar a sus semejantes»; «es propio del hombre amar incluso a sus ofensores»),[90] y les dio una nueva base antropológica distinguiendo tres partes en el hombre: el cuerpo (*soma*), el alma (*psyche*) y el intelecto (*nous*). En su opinión, el *nous* era la parte más alta, la parte digna de dirigir al hombre, equiparable a un genio y fragmento de la sustancia de Dios, que es el intelecto universal. Según el «emperador filósofo», todos los hombres deben amarse recíprocamente por el hecho de poseer dicho intelecto.

> El parentesco entre los hombres no es un parentesco de sangre y origen, sino un parentesco de intelecto. Y el intelecto de cada uno es, en cierto modo, un dios, puesto que fluye de la divinidad.[91]

EL CRISTIANISMO Y EL NACIMIENTO DE LA PERSONA

Es difícil precisar hasta qué punto la concepción griega del hombre recibió influencias del judaísmo y el cristianismo. Lo cierto es que, en un determinado momento de la Antigüedad, se formó una concepción del hombre —profesada sobre todo por filósofos cristianos— basada en una síntesis entre

elementos específicamente griegos, más que nada platónicos y estoicos, y elementos cristianos extraídos del Nuevo Testamento, los cuales, más tarde, se impusieron en la cultura medieval y en gran parte de la cultura moderna. Con todo, no debe olvidarse la concepción judía del hombre, contenida sobre todo en el Génesis, pues hay que tener en cuenta su originalidad y también su afinidad con la concepción estoica. Así reza el primer libro de la Biblia tras el relato de la creación del universo:

> Dios dijo: «Hagamos al hombre a nuestra imagen, según nuestra semejanza; y que le estén sometidos los peces del mar y las aves del cielo, el ganado, las fieras de la tierra, y todos los animales que se arrastran por el suelo». Y Dios creó al hombre a su imagen; lo creó a imagen de Dios, los creó varón y mujer. Y los bendijo, diciéndoles: «Sean fecundos, multiplíquense, llenen la tierra y sométanla; dominen a los peces del mar, a las aves del cielo y a todos los vivientes que se mueven sobre la tierra».[92]

Más adelante, leemos lo siguiente:

> Entonces el Señor Dios modeló al hombre con arcilla del suelo y sopló en su nariz un aliento de vida. Así el hombre se convirtió en un ser viviente.[93]

Según esta concepción, el hombre tiene un origen divino, lo mismo que las demás criaturas, pero posee una afinidad especial con Dios por el hecho de ser su imagen. No se observa un particular dualismo entre alma y cuerpo, ya que el alma (o espíritu) es esencialmente principio de vida. Lo que sí existe es la idea de que el hombre es el señor de lo creado, pues esto último está completamente subordinado a él. Todos estos elementos hacen que la concepción judía del hombre sea bastante similar a la concepción estoica, con la única excepción del concepto de Dios, muy distinto en ambas doctrinas. Para los estoicos, Dios es sustancialmente idéntico a la naturaleza, mientras que en el Génesis vemos a un Dios trascendente, creador y personal, que se manifiesta ante el hombre y habla con él, le da órdenes y le hace promesas.

El cristianismo añade a esta concepción la revelación de que Dios se hizo hombre por amor a los hombres y se sometió a la muerte para salvarlos gracias a la resurrección. El misterio de la redención indujo a Hegel a

afirmar que la tesis de la igualdad de todos los hombres ante Dios se afianzó con el cristianismo, puesto que Jesús les inculcó la libertad cristiana, independientemente de su cuna, condición social, educación, etc.[94] Asimismo, Hegel observa que, para los cristianos, el hombre, en cuanto hombre, está destinado a la felicidad eterna y es objeto de la gracia, misericordia y atención de Dios. Todo ello significa que el hombre posee un valor infinito, y así lo confirma el dogma de la unidad en Cristo de las naturalezas divina y humana, según el cual el hombre y Dios son una sola cosa.[95]

Además de este misterio, que sólo puede ser objeto de fe, nunca de argumentación filosófica, en los Evangelios existe una nueva concepción del valor del individuo humano, que se manifiesta, por ejemplo, en afirmaciones como «alegraos de que vuestros nombres estén escritos en los cielos» o «ustedes tienen contados todos sus cabellos»,[96] o en la parábola de la oveja perdida,[97] o en la de la dracma perdida, que la mujer busca por toda la casa.[98] En estos casos, no sólo se valora la naturaleza humana, es decir, lo común a todos los hombres, sino también la individualidad del hombre, que hace a cada individuo único e irrepetible. Ello anticipa la distinción que hará Kant entre «cosas» y «personas», según la cual las cosas tienen un precio y pueden sustituirse por otras, mientras que las personas no tienen precio, no pueden sustituirse por nada y poseen «dignidad», esto es, tienen «aquello que constituye la condición para que algo sea un fin en sí mismo».[99]

En los Evangelios no aparece todavía la palabra «persona», pero sí el concepto que corresponde a dicho término. Y se remarca que tal concepto es independiente de la condición social, política y económica, y que se aplica a todos, incluso a los más insignificantes desde el punto de vista político, social y económico. Así, en la descripción del juicio final, el Rey (Jesucristo) dice a los justos: «tuve hambre, y ustedes me dieron de comer; tuve sed, y me dieron de beber; estaba de paso, y me alojaron; desnudo, y me vistieron; enfermo, y me visitaron; preso, y me vinieron a ver». Y cuando los justos le preguntan: «Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, y te dimos de comer...?», el Rey responde: «Les aseguro que cada vez que lo hicieron con el más pequeño de mis hermanos, lo hicieron conmigo». A continuación, Jesucristo reprocha a los condenados que no hicieran nada por «el más pequeño de mis hermanos».[100]

Esta nueva concepción se halla también en san Pablo, el cual, en su Epístola a los Gálatas, afirma: «ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús. Y si sois de Cristo, ya sois descendencia de Abraham, herederos según la Promesa».[101] Y en la Epístola a los Romanos, Pablo declara: «En efecto, todos los que son guiados por el Espíritu de Dios son hijos de Dios. Pues no recibisteis un espíritu de esclavos para recaer en el temor; antes bien, recibisteis un espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar: ¡Abbá, Padre! El Espíritu mismo se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios. Y, si hijos, también herederos: herederos de Dios y coherederos de Cristo».[102]

Como vemos, en el cristianismo el hombre es hijo de Dios, pero no lo es por naturaleza, sino por adopción, es decir, por gracia. No existe, pues, divinización del hombre, a quien se considera un ser creado y, como tal, finito y limitado, si bien posee un valor inmenso debido a que Dios le profesa amor y lo dota de vida eterna. La igualdad entre los hombres se basa en que todos han sido adoptados como hijos de Dios, pero no implica ningún cambio social o político, como podría ser la abolición de la esclavitud. Buen ejemplo de ello es la Epístola a Filemón, en la cual san Pablo se dirige a este próspero ciudadano de Colosas, convertido al cristianismo por el propio apóstol, y le pide que acoja al esclavo Onésimo, el cual había huido de casa y también se había convertido. San Pablo exige a Filemón que no trate a Onésimo como a un esclavo, sino como a un hermano, lo cual demuestra que, en el fondo, el apóstol aceptaba el derecho del amo a disponer del destino de su esclavo.

Es curioso ver cómo, en el ámbito del cristianismo, empieza a utilizarse el vocablo «persona» para designar a la persona humana, habida cuenta de que, en las culturas griegas y romana, dicho término tenía un significado distinto. En latín, *persona*, probablemente derivado de *phersu*, significaba originariamente «máscara», y designaba a los personajes de las tragedias y comedias, en las cuales los actores solían cubrirse con una máscara. El mismo significado tenía el término griego equivalente, *prosopon*, derivado de *ops*, «rostro». La expresión latina *personam gerere*, recurrente en Cicerón, significaba «interpretar un papel», es decir, hacer el papel de un personaje teatral y, por tanto, también representar a alguien en general. Así, por

ejemplo, *personam civitatis gerere* significaba representar la ciudad; en cambio, hablar u obrar *sua ipsa persona* significaba representarse a sí mismo, hablar o actuar en nombre propio, o, como diríamos hoy, «a título personal».

Antes de designar a la persona entendida como individuo de la especie humana, el término *persona* se vio sometido a un proceso de tipo teológico. En el ámbito del cristianismo, primero se utilizó para indicar el dogma de la Trinidad divina.[103] Con este significado de «persona divina» lo hallamos en la obra de Tertuliano, escritor cristiano que vivió en Occidente entre los siglos II y III d. C., el cual declara que Dios está formado por *tres personae* y *una substantia*. En esta expresión, *substantia* es la traducción del vocablo griego *ousia*, interpretado en el sentido de «esencia» o «naturaleza», mientras que *persona* se refiere al individuo dotado de tal naturaleza. Según Tertuliano, Padre, Hijo y Espíritu Santo tienen la misma naturaleza divina, es decir, los tres son Dios, pero son tres «personas» distintas, tres individuos subsistentes, y cada uno de ellos puede obrar de un modo propio y distinto al de los otros. Un siglo más tarde, la Iglesia proclamará como dogma esta teoría en el Concilio de Constantinopla (381 d. C.).

En la misma época, en Oriente, el filósofo y teólogo cristiano Orígenes (185-253) afirma que la Trinidad divina está formada por tres *hypostaseis* distintas, utilizando el término griego *hypostasis* (literalmente, «subsistencia») como equivalente del latino *persona*. No obstante, Orígenes atribuye una *ousia* (esencia o naturaleza) de grado distinto a cada una de estas tres «personas», con lo cual se aleja de la ortodoxia de la Iglesia cristiana. De la misma opinión que Orígenes será Arrio (256-336), sacerdote de Alejandría, quien dará lugar a la herejía «arriana», según la cual el Hijo, en cuanto ser engendrado por el Padre, es inferior a su progenitor.

La utilización del término *hypostasis* tuvo gran fortuna en el neoplatonismo pagano, iniciado por Plotino, para designar al Uno y sus sucesivas emanaciones, esto es, el Intelecto universal y el Alma del mundo, que son inferiores al Uno y se hallan dispuestas en sentido descendente. Cabe señalar que Plotino fue discípulo de Orígenes en la escuela de Amonio Sacas, por lo cual no es de extrañar que ambos empleen el término *hypostasis* con el mismo significado. Así pues, es probable que el arrianismo, al concebir al Hijo como *hypostasis* de naturaleza inferior al Padre, estuviera influenciado por el neoplatonismo.

En el año 325 d. C., Constantino convocó el Concilio de Nicea, donde se proclamó el cristianismo como religión legítima y se eligió Bizancio, rebautizada con el nombre de Constantinopla, como capital del Imperio romano. Asimismo, en dicho concilio se declaró al Hijo *homo-ousios* del Padre, esto es, dotado de la misma *ousia* o «sustancia» (en el sentido de «esencia» o «naturaleza») que el Padre, término que entró en la doctrina a través de la expresión «consustancial al Padre». San Basilio de Cesarea (330-379), filósofo cristiano muy crítico con el neoplatonismo, fue el primero en proponer la fórmula —destinada a convertirse en canónica— según la cual la Trinidad divina es una sola *ousia* en tres *hypostasis*, donde *ousia* significa «esencia» o «naturaleza» e *hypostasis* significa «persona». El papa Dámaso (369) retomará dicha fórmula, en latín «una substantia, tres personae», que reaparece en el Concilio de Constantinopla (381), donde se define la Trinidad con la expresión griega *mia ousia*, una sola esencia o naturaleza, y *treis hypostaseis*; o también *tria prosopa*, es decir, tres personas, denominación mediante la cual el término neoplatónico *hypostasis* queda definitivamente identificado con el término común *prosopon*.

En el Concilio de Calcedonia (451) se utiliza la misma terminología para definir el otro gran dogma del cristianismo, que consiste en la realidad de Cristo como única *hypostasis* o *prosopon*, como única persona con dos *ousiai* o naturalezas, una divina y otra humana. A pesar de todo, en Occidente, el término latino *persona* halló ciertas resistencias a la hora de ser aceptado como designación de la divinidad. Por ejemplo, el cristiano Mario Victorino (siglos III-IV), primer traductor de las *Categorías* de Aristóteles al latín y muy influenciado por el neoplatonismo de Porfirio, considera que *persona* tiene un significado demasiado humano, y prefiere referirse a las personas divinas con el término *hypostasis*, que traduce al latín como *subsistentia*. Más tarde, siempre en Occidente, san Hilario de Poitiers (315-367) reintrodujo el término *persona* en la fórmula trinitaria (como haría poco después el papa Dámaso), y definió a la persona como *res sibi subsistens*, realidad subsistente en sí misma.

Obsérvese la diferencia entre el sustantivo abstracto *hypostasis*, que Victorino traduce correctamente por *subsistentia* («subsistencia»), y el sustantivo concreto *persona*, que san Hilario interpreta correctamente como *subsistens* («subsistente»). El primer término resulta más adecuado para

designar una esencia, aunque ésta sólo exista en sí misma, mientras que el segundo es más adecuado para designar a un individuo, a un «sujeto» o «sustrato» (en griego, *hypokeimenon*). Para el platonismo existen tres esencias divinas distintas, tres momentos sucesivos del proceso de emanación; en cambio, para el cristianismo existe una sola esencia (o naturaleza) divina, subsistente en tres personas distintas, entendidas como tres individuos, tres sujetos. De este modo, el término *persona* deja de referirse a una máscara o personaje y pasa a designar a un individuo, un sujeto, aunque sea de naturaleza divina. Y, llegados a este punto, nada impide que pueda utilizarse para designar a un sujeto de naturaleza humana.

Eso es lo que ocurre en el caso de san Agustín (354-430), el cual define a la persona como «aliquid singulare et individuum» («algo singular e individual»),[104] y la ejemplifica con «singulus quisque homo» («cada hombre singular»).[105] San Agustín se muestra reticente a utilizar el término *persona* para referirse al sistema interno de la Trinidad divina, aunque afirma: «dictum est "tre personae" non ut illud diceretur, sed ne taceretur» («se ha dicho "tres personas" no para decir eso [el misterio trinitario], sino por no callar»).[106] Con todo, san Agustín valoriza mucho la persona humana al presentar las tres facultades (memoria, intelecto y voluntad) que ésta posee como imagen de la Trinidad divina. Y también valoriza la interioridad del hombre al señalar que ésta es la sede en la cual habita la verdad, esto es, la luz divina.

En el mismo ámbito teológico nace la definición «clásica» de persona que da Severino Boecio, el traductor latino de las obras lógicas de Aristóteles, que tanto influirá en la escolástica y que alimentará gran parte del léxico filosófico medieval y moderno. Dicha definición se incluye en el tratado *Contra Eutiques y Nestorio*, promotores de dos herejías muy graves; la primera, llamada «monofisismo», consiste en creer que Jesús sólo posee naturaleza divina; la segunda, llamada «nestorianismo», considera que Jesucristo, además de poseer dos naturalezas (divina y humana), es dos personas distintas. Para definir a la persona como «rationalis naturae individua substantia» («sustancia individual de naturaleza racional»),[107] Boecio se atiene a la fórmula del Concilio de Calcedonia, que condenaba ambas herejías, atribuía a Jesucristo dos naturalezas y lo consideraba una sola persona (divina y humana a la vez).

En realidad, la definición de Boecio se basa en categorías aristotélicas: el concepto de «sustancia individual» corresponde a lo que el Estagirita llamaba «sustancia primera», esto es, al individuo subsistente en sí mismo (distinta a las «sustancias segundas», que, en cuanto género o especie, son universales y abstractas). El concepto de «naturaleza racional» procede de la formulación aristotélica según la cual el hombre es «zoion logon echon» («animal dotado de razón»). El término latino *ratio* es la traducción del griego *logos*, aunque pierde gran parte de su riqueza semántica, pues *logos*, como hemos visto, no significa sólo «razón», sino también «palabra», «discurso» y «pensamiento». La definición de Boecio se refiere tanto a las personas divinas como a las humanas, puesto que las personas divinas, al estar dotadas de palabra y ser capaces de comunicar, también poseen una naturaleza racional. La única diferencia entre las tres personas divinas reside en su modo de comunicar, ya que el Hijo es la «Palabra» (*Logos*) del Padre, y el Espíritu Santo «procede» del Padre y del Hijo, es el resultado del amor recíproco entre ambos.

Según la concepción cristiana, las personas humanas también se caracterizan por la palabra o capacidad de comunicar, sólo que ésta subsiste como disposición natural que puede manifestarse o no. Utilizando un lenguaje aristotélico familiar para Boecio, podríamos decir que la naturaleza divina es en acto desde siempre y, por tanto, las personas divinas que la poseen comunican desde siempre. En cambio, la naturaleza humana es propia de seres que pasan de la potencia al acto y, por consiguiente, es un conjunto de potencialidades o predisposiciones que pueden activarse o no. Con todo, incluso cuando no se activan, dichas capacidades siguen caracterizando a la persona, y la distinguen de aquello que no es persona.

En la Antigüedad tardía, paralelamente a la concepción cristiana de la persona, se desarrolló la concepción neoplatónica del hombre, cuyo mayor representante es Plotino. No presenta caracteres tan originales como la primera, ya que, en buena parte, retoma la concepción platónica. Según dicha concepción, el hombre es esencialmente un alma (aunque, para Plotino, forma parte del Alma del mundo en un sentido no material), que «desciende» de la Inteligencia universal hasta un cuerpo. Así pues, el alma no está en el cuerpo, sino que el cuerpo está en el alma; y luego, tras la

muerte del cuerpo, el alma «regresa» a la Inteligencia, es decir, es inmortal y sigue viviendo eternamente sin el cuerpo.[108]

La concepción plotiniana del hombre ejerció una innegable influencia en la filosofía cristiana. La mayor parte de los pensadores cristianos creía que el hombre estaba formado por un alma inmortal, creada directamente por Dios, alojada en un cuerpo mortal al que sobrevive después de la muerte. Cada filósofo abordó de un modo distinto este dualismo, el cual se vio notablemente reducido en el pensamiento del filósofo cristiano que más se dedicó a la reflexión acerca del hombre, el obispo Nemesio de Emesa (finales del siglo IV), autor del tratado *Sobre la naturaleza del hombre*. Sin renunciar a la concepción platónica, según la cual el hombre está formado por un alma que se sirve del cuerpo como instrumento, sostuvo con convicción la unidad entre ambos componentes, y lo hizo, por ejemplo, negando la preexistencia del alma con respecto al cuerpo, en contra de cuanto afirmaban platónicos y neoplatónicos. Además, Nemesio definió al hombre, a causa de su naturaleza material y espiritual, como «mediador» del universo, como síntesis del mundo entero, y destacó la libertad de la voluntad humana.[109] Con todo, el mayor legado de la idea cristiana del hombre es su concepción como persona, la cual no se basa en el dualismo entre cuerpo y alma.

V
¿POR QUÉ DICES ESO?

ZENÓN: LA INVENCIÓN DE LA DIALÉCTICA

Platón cuenta que, un día, llegaron a Atenas el viejo Parménides de Elea, al que define como «venerable y terrible», y su discípulo Zenón, autor de los famosos *logoi* o «argumentos» (Aquiles y la tortuga, la flecha lanzada que permanece en reposo, las masas que se entrecruzan en el estadio, etc.), y que allí se encontraron con un Sócrates aún joven, acompañado, entre otros, de un jovencísimo Aristóteles. Sin duda, se trata de una invención, puesto que los años en que vivieron Parménides y Sócrates hacen imposible tal encuentro, pero las invenciones de los grandes artistas —y Platón fue uno de ellos— nos ayudan a comprender la realidad de un modo mucho más claro que ciertos hechos ocurridos verdaderamente. El relato de este encuentro, incluido en el *Parménides*, nos permite entender cómo y por qué nació uno de los descubrimientos más geniales del espíritu griego, un hallazgo sin parangón en las demás culturas de la Antigüedad: la dialéctica o arte de debatir pidiendo y dando razones de lo que se dice.

En el relato platónico, Zenón, a petición de los presentes, lee el texto que contiene sus famosos argumentos. Sócrates, tras escucharlo, le pide que lea de nuevo la primera hipótesis del primer argumento y, después, exclama:

> —¿Qué quieres decir con esto [*pos touto legeis*], Zenón? ¿Que si los entes son muchos, entonces las mismas cosas deberían ser semejantes y distintas, pero que ello es imposible [*adynaton*], puesto que las cosas distintas no pueden ser semejantes y las semejantes no pueden ser distintas? ¿Es esto lo que quieres decir?
>
> —Exactamente eso —respondió.[1]

Sócrates, con su pregunta, pretende incitar a Zenón para que profundice en su argumento y, además, sugiere una posible explicación del mismo con la cual se siente identificado. Si los entes son muchos, deben ser semejantes entre ellos por el hecho de que todos son entes; pero, al mismo tiempo, serán distintos entre sí, ya que, al ser muchos, debe ser posible distinguir a los unos de los otros. Tal explicación configura una situación que se define como «imposible», puesto que las mismas cosas no pueden ser semejantes y distintas a la vez; eso sería contradictorio, y, según Zenón, Sócrates y el resto de los presentes, la contradicción es algo imposible.

Si la hipótesis de que los entes son muchos produce consecuencias imposibles, entonces será cierta la hipótesis contraria, esto es, que los entes no son muchos, que la multiplicidad no existe. Sócrates se dirige de nuevo a Zenón y le pregunta:

> —¿Entonces, lo único que pretenden tus argumentos [*logoi*] es sostener, en contra de lo que suele afirmarse, que los entes no son muchos? ¿Y crees que todos tus argumentos constituyen una prueba [*tekmerion*] de esta tesis, de modo que consideras que has ofrecido tantas pruebas como argumentos has escrito de que los entes no son muchos? ¿Es eso lo que quieres decir, o no lo he comprendido correctamente?
>
> —Has comprendido bien lo que mi escrito quiere decir —respondió.[2]

Los argumentos de Zenón pretenden ser «pruebas» de la tesis según la cual los entes no son muchos. Sócrates emplea el término *tekmerion*, utilizado en los procesos judiciales para designar las «pruebas» seguras e irrefutables de la culpabilidad o inocencia de un imputado. Por lo tanto, los argumentos, al igual que las «pruebas», deben demostrar una verdad de forma segura e irrefutable, y, para lograrlo, señalan que la tesis opuesta a la sostenida es contradictoria y, como tal, imposible.

La tesis de Zenón no es única, ni es del todo nueva. Sócrates sugiere que Zenón sostiene la misma tesis que su maestro Parménides, «todo es uno» (*hen einai to pan*), y que sólo modifica la forma de la misma. De este modo, al afirmar que los entes no son muchos, Zenón quería dar la impresión de estar diciendo algo nuevo. El eleático responde que Sócrates, acostumbrado a enseñar y rastrear los temas «como las perras de Laconia», no ha com-

prendido la verdadera intención de su texto. A continuación, Zenón afirma que nunca quiso decir algo distinto a cuanto había sostenido Parménides, y que sólo deseaba aportar «una especie de ayuda» (*boetheia*) a la tesis de su maestro. Lo cierto es que, tal como aclara el propio Zenón, su texto se opone a quienes desean ridiculizar a Parménides e intentan demostrar la absurdidad de la tesis «todo es uno» y sus consecuencias.

> Este escrito mío se opone a cuantos defienden la existencia de muchos, y les paga con la misma moneda e incluso más, pues pretende demostrar que la hipótesis de que los entes son muchos, desarrollada adecuadamente, provoca consecuencias más ridículas aún que la hipótesis de que éstos son uno.[3]

De este modo, Zenón afirma (mejor dicho, Platón hace que este afirme) que la mejor manera de «ayudar» a la tesis de Parménides es mostrar que la negación de la misma, esto es, la tesis de la multiplicidad, produce consecuencias más ridículas aún, consecuencias imposibles.

El procedimiento de demostrar una tesis mediante la deducción de las consecuencias contradictorias de su opuesto es lo que constituye la dialéctica. Así lo declara Platón, el cual, en la continuación del diálogo, alude explícitamente a la misma con este nombre, y también Aristóteles, quien, en un fragmento del diálogo perdido titulado *Sofista* (probablemente una imitación del diálogo homónimo de Platón, que contrapone la verdadera dialéctica a la sofística), escribió que Zenón fue el «inventor» (*euretes*) o «iniciador» (*archegos*) de la dialéctica, al igual que Empédocles lo fue de la retórica.[4] Así pues, la dialéctica no es sólo el discurso en el que se intenta demostrar una tesis a través de una serie de pruebas, sino que también es el arte (o la técnica) de exponer la veracidad de una tesis demostrando la imposibilidad de la tesis opuesta. Por consiguiente, el arte de la dialéctica siempre conlleva un enfrentamiento con alguien (por ejemplo, con quienes deseaban ridiculizar a Parménides), y consiste en «pagar con la misma moneda e incluso más», es decir, en utilizar las afirmaciones del adversario en contra del mismo, puesto que su tesis tiene consecuencias contradictorias e imposibles.

Presentada de este modo, la dialéctica rezuma un espíritu polémico que disgusta a Platón. En el pasaje que sigue, hace que Zenón rechace el

espíritu polémico que albergaba su dialéctica, pues lo atribuye a un impulso juvenil, si bien, al mismo tiempo, confirma que se trata de un procedimiento cuyo fin es refutar la tesis opuesta. Como vemos, la dialéctica, desde sus orígenes, se perfila como el arte de argumentar contra alguien recabando consecuencias contradictorias de la tesis opuesta; y ello no se hace únicamente para obtener ventaja en el debate, sino para determinar cuál es la verdad.

> Debido a tal espíritu polémico [*philonikia*, literalmente «deseo de vencer»] escribí esto cuando aún era joven y, una vez escrito, alguien me lo robó, de modo que no me fue posible decidir si debía hacerlo público o no. Así que en esto te equivocas, Sócrates, pues no crees que esto lo escribiera el espíritu polémico de un joven, sino la ambición [*philotimia*, literalmente «deseo de honor»] de un viejo. Por lo demás, como ya he dicho, no has presentado mal la cuestión.[5]

GORGIAS: EL PODER INVISIBLE DE LAS PALABRAS

La nueva técnica inventada por Zenón resultó peligrosa, pues también podía utilizarse contra la tesis de la unicidad del ser sostenida por su maestro Parménides y por él mismo. Eso es lo que hizo Gorgias, el gran sofista siciliano que enseñaba retórica en Atenas en tiempos de Sócrates. Según parece, en su tratado *Sobre el no ser*, del que conocemos algunos fragmentos a través de Sexto Empírico y del autor de un tratado atribuido a Aristóteles, Gorgias refutó todas las tesis de Parménides una por una, y lo hizo con argumentos dialécticos cuya estructura era muy similar a la de los argumentos de Zenón.

A la primera tesis de Parménides, según la cual sólo el ser es, Gorgias contrapuso su propia tesis de que nada existe, o el ser no es, y la demostró de esta forma:

> Si el no ser es no ser [esto es, no existe, como sostiene Parménides], entonces el no ente no será menos que el ente, porque el no ente es no ente y el ente es ente, de modo que el hecho de que las cosas sean no será más que el hecho de que no sean. Y si el no ser es, entonces el ser, que es su opuesto, no es.[6]

Prescindamos por un momento del contenido de este razonamiento y examinemos su forma. En él, de la tesis de Parménides —sólo el ser es, luego el no ser no es— se extrae la consecuencia de que el no ser, por el hecho de ser idéntico a sí mismo, exactamente como el ser, no es menos que el ser. Dicho de otro modo: no hay más razones para decir que las cosas son que para decir que las cosas no son, de lo cual se deduce que nada es. La tesis de Parménides se anula a sí misma, ya que Parménides se contradice.

A la segunda tesis de Parménides, según la cual sólo el ser puede ser pensado, Gorgias opone su tesis de que el ser, aunque existiera, no podría ser pensado, y la demuestra así:

> [Según Parménides] las cosas que se piensan deben ser, y el no ente, si no es, no puede ser pensado. Mas, si así fuera, nadie diría nada falso, ni siquiera si dijera que hay una carrera de caballos sobre la superficie del mar, ya que todas estas cosas serían. Y las cosas que se ven y se oyen son porque cada una de ellas ha sido pensada. Si, por el contrario, no son por esta razón, sino que las cosas que se ven no son más, entonces las cosas que se ven no son más que las cosas que se piensan, pues, del mismo modo que, en el primer caso, muchos podrían verlas, en el segundo caso, muchos podrían pensarlas. Luego el «más» es de este tipo. Y ya no está claro cuáles son las cosas verdaderas, de manera que, si se hallan en este estado, las cosas, para nosotros, son incognoscibles.[7]

Si sólo se puede pensar en el ser —argumenta Gorgias—, entonces todo lo que puede pensarse debe ser, luego una carrera de caballos sobre la superficie del mar también es. Si las cosas son porque pueden pensarse, entonces no sólo deben ser las cosas que ven muchos, sino también aquellas que piensan muchos. De modo que no hay ninguna diferencia entre lo verdadero y lo falso; ya no podemos saber qué es verdadero y, por consiguiente, ya no podemos conocer nada, lo cual equivale a decir que el ser no puede ser pensado. Nos hallamos ante un argumento cuya forma es análoga a la del primero: de la tesis de Parménides se deduce su propia negación.

Por último, a la tercera tesis de Parménides, según la cual sólo el ser puede decirse, Gorgias opone su tesis de que el ser, aunque pudiera ser pensado, no podría ser dicho, no podría comunicarse a los demás.

> Aunque las cosas fueran cognoscibles, ¿cómo podría alguien manifestarlas ante otro? Lo que uno ha visto ¿cómo podría decirlo con una palabra [*logos*]? ¿Y cómo podría quedarle claro a quien escucha sin haberlo visto? Así como la vista no conoce los sonidos, tampoco el oído oye colores, sino sonidos, y quien habla dice, pero no dice color ni cosa [...], puesto que no dice un color, sino una palabra [*logos*], de modo que no es posible pensar un color, puesto que sólo puede verse, ni pensar un sonido, puesto que sólo puede oírse.[8]

Así pues, las palabras pueden decirse, pero las cosas no son palabras, luego las cosas no pueden decirse. Los colores no pueden decirse, sólo pueden verse, y los sonidos no pueden decirse, sólo pueden oírse. En este caso tampoco vamos a analizar el contenido del argumento de Gorgias, quien, evidentemente, niega, o ignora, el carácter semántico de las palabras. Centrándonos en la forma, vemos que se trata, una vez más, de un argumento dialéctico, que deduce de la tesis de Parménides su propia negación.

La dialéctica de Gorgias es puramente destructiva, puesto que no demuestra nada, o, mejor dicho, demuestra la imposibilidad de conocer y decir algo verdadero. Pese a ello, Gorgias no renuncia a hablar, argumentar y difundir sus tesis paradójicas. Tras demostrar que el ser no puede ser pensado ni dicho, el filósofo cree haber demostrado que la palabra no expresa el conocimiento del ser y no dice el ser, sino que, en cierto sentido, sustituye al mismo, ocupa su lugar y se convierte en la única realidad verdadera. Ello resulta evidente en otras obras de Gorgias, especialmente en el *Encomio a Helena*. En este discurso, que, afortunadamente, se ha conservado, Gorgias demuestra que no se puede condenar a Helena por haber huido de la casa de su marido y haber seguido a Paris hasta Troya, provocando así la guerra más sangrienta que los griegos habían conocido. Según Gorgias, Helena se comportó de este modo o bien por decisión de los dioses, o porque la raptaron con la fuerza, o porque la indujeron a través de la palabra, o bien porque fue presa del amor. En ninguno de estos casos se la puede considerar culpable, porque nadie puede resistirse a los dioses, ni a la fuerza, la palabra o el amor.

La parte más interesante de este discurso es aquella en la que Gorgias explica por qué nadie puede resistirse a la palabra (*logos*).

> Si aquello que la persuadió y encandiló su alma fue el *logos*, en tal caso tampoco es difícil excusarla y absolverla de culpa, pues el *logos* es un gran dominador [*dynastes megas*] que, con un cuerpo muy pequeño y sumamente invisible, realiza las hazañas más divinas: es capaz de poner fin al miedo, eliminar el dolor, proporcionar felicidad y aumentar la compasión.[9]

El *logos* es, pues, el gran dominador al cual nada puede resistirse. El término griego *dynastes*, que traducimos como «dominador», deriva del verbo *dynamai*, «poder», del cual también deriva el sustantivo *dynamis*, «potencia», y designa al que puede, al que tiene potencia o poder. Gracias a este poder, el *logos* no comunica conocimientos, sino que suscita sentimientos, es decir, produce realidades, crea y ocupa el lugar del ser. El *logos* que domina no es el *logos* de la dialéctica, sino el de la retórica, el del arte de la persuasión mediante la activación de los afectos.

En el diálogo que Platón dedica a Gorgias, éste dice lo siguiente con respecto al poder de su arte retórico:

> A menudo he ido con mi hermano o con otros médicos a visitar a un enfermo que no quería beber su medicina, o que no dejaba que el médico lo cortara o cauterizase. Y, mientras que el médico no ha logrado persuadirlo, yo sí lo he logrado, gracias, única y exclusivamente, al arte de la retórica.[10]

La retórica o arte de persuadir con la palabra puede más que el resto de artes, incluida la medicina. Un personaje del *Filebo* de Platón relata lo que sigue:

> Con frecuencia oí decir a Gorgias que el arte de persuadir se distingue mucho de las otras artes, puesto que es capaz de convertir a todos en sus esclavos [*doula*] con su consentimiento, no a la fuerza.[11]

Existe un paralelismo entre el término «esclavos» o «siervos», aplicado a quienes son persuadidos por la retórica, y el término «dominador» o «señor», aplicado al *logos*.

PROTÁGORAS: TODAS LAS OPINIONES SON VERDADERAS

Además de Gorgias, en Atenas hubo muchos otros retóricos; el más famoso de todos ellos fue Protágoras, quien vivió también en tiempos de Sócrates. Protágoras practicaba el mismo arte que Gorgias, esto es, era capaz de hacer largos discursos persuasivos ante un auditorio que consentía en someterse, pero, a diferencia de Gorgias, le gustaba discutir con sus contendientes. Así, durante estos debates, cada interlocutor respondía a las argumentaciones del otro en presencia de un público que, en cierto modo, hacía las veces de árbitro. En uno de sus diálogos de juventud, Platón relata que un día Sócrates fue a casa de un amigo para conocer a Protágoras y lo halló rodeado de discípulos que seguían todos sus movimientos. Sócrates le preguntó qué arte enseñaba, y Protágoras contestó que se trataba de política. Entonces Sócrates preguntó si la política podía enseñarse, y Protágoras respondió con un largo discurso, en el cual demostró que la política se podía enseñar y que, por tanto, cualquiera podía aprenderla. Tras haber escuchado atentamente dicha respuesta, Sócrates mostró su desazón:

> Si alguien hablara de estos mismos temas con alguno de los oradores que hablan en público, tal vez escucharía discursos como éste de un Pericles [como es sabido, el líder de la democracia ateniense] o de otro hábil orador. Mas si interrogáramos a los mismos acerca de otra cuestión en particular, no sabrían responder ni plantear preguntas sobre el tema, al igual que ocurre con los libros. En cambio, si se los interroga sobre cualquier punto pronunciado por ellos mismos, resuenan y vibran mucho rato, como campanas tañidas, hasta que una mano los detiene. Del mismo modo, los retóricos, cuando se les pide una pequeña explicación, hacen un discurso interminable. Protágoras, por el contrario, pese a ser capaz de pronunciar discursos largos y bellos, como ha demostrado, cuando se lo interroga también es capaz de responder brevemente, y si es él quien plantea la pregunta, es capaz de esperar la respuesta y de escucharla, lo cual hacen pocos.[12]

Partiendo de la afirmación de Protágoras acerca de que la política puede enseñarse, Sócrates se declara insatisfecho con los largos discursos de los retóricos, puesto que se asemejan a los libros, los cuales no saben responder

a quien les hace una pregunta. Sócrates prefiere una discusión basada en preguntas y respuestas, ya que resulta más adecuada para explicar cuanto se afirma. En estas palabras se percibe la desconfianza que suscitan en un aristócrata (Platón) los discursos democráticos, y también una defensa de la antigua cultura oral frente a la nueva cultura escrita que, desde hacía un siglo, iba afianzándose en Atenas.[13]

Hay otro punto que merece la pena mencionar: Platón, por boca de Sócrates, reconoce a Protágoras el mérito de haber llevado a cabo también discursos breves, es decir, diálogos constituidos por preguntas y respuestas. Más adelante, Sócrates le pide a Protágoras que utilice el discurso breve, pues es el único que hace posible el debate, el *dialegesthai*, de donde procede el sustantivo «dialéctica».

> Cuando quieras discutir [*dialegesthai*] de forma que yo pueda seguirte, entonces discutiré [*dialexomai*] contigo. Sí, Protágoras, porque tú, según dicen y como tú mismo confirmas, eres capaz de mantener una conversación tanto con un discurso largo [*makrologia*] como con un discurso breve [*brachylogia*], puesto que eres sabio. A mí, en cambio, me resulta imposible hacer discursos largos, aunque desearía ser capaz de ello. Así pues, ya que estás igualmente capacitado para los dos tipos de discurso, deberías facilitarme las cosas para que la conversación fuera posible.[14]

Sócrates, con su acostumbrada ironía, alaba la sabiduría de Protágoras y confiesa su propia ignorancia, pero, además, existe una razón por la cual prefiere el discurso breve. Platón elige al personaje de Alcibíades, discípulo y admirador de Sócrates, para exponer dicha razón.

> Nuestro Sócrates confiesa no ser capaz de pronunciar largos discursos y se retira ante Protágoras; sin embargo, en lo tocante a la capacidad de dialogar [*dialegesthai*] y de saber dar y recibir razón [*logon te dounai kai dexasthai*], me sorprendería que cediera las armas a alguien. Por lo tanto, si Protágoras confiesa ser menos hábil que Sócrates en el diálogo [*dialekthenai*], para Sócrates con eso basta. Mas si pretende lo contrario, que discuta [*dialegestho*] con preguntas y respuestas, y que despliegue un largo discurso a cada pregunta, eludiendo los argumentos sin dar razón de ellos [*didonai logon*] y extendiéndose hasta que la mayoría de los oyentes olvide de qué trataba el debate. Sí, porque

> yo garantizo que Sócrates no se olvida de nada, por mucho que bromee y diga que es desmemoriado.[15]

El discurso breve, pues, sirve para pedir y dar razón de lo que se dice paso a paso, momento a momento, mientras que el discurso largo puede provocar que se olviden las razones. Por eso Sócrates prefiere el discurso breve o dialéctica al discurso largo o retórica, ya que la dialéctica permite pedir y dar razón de cada afirmación.

Con todo, parece que Protágoras también reconocía el valor de la dialéctica, como Platón admite, y que lo hizo antes que Sócrates, pese a ser mayor que éste. Diógenes Laercio, biógrafo de los filósofos antiguos, dice refiriéndose a Protágoras:

> Fue el primero en decir que, para cada objeto, existen dos razonamientos contrapuestos, lo cual aplicó, en primer lugar, al diálogo.[16]

En un debate acerca de un objeto determinado, los dos interlocutores defienden tesis contrapuestas, intentan inducir a error a su adversario y le muestran la imposibilidad de lo que sostiene. Otros testimonios afirman que, para Protágoras, «todo puede discutirse con la misma credibilidad desde puntos de vista opuestos», o que «a cada argumento puede contraponérsele un argumento».[17] Lo más curioso es que, según Protágoras, los argumentos opuestos son equivalentes, de modo que no es posible decidir cuál de los dos es verdadero y cuál falso, y debe decirse que ambos son verdaderos. Dice Aristóteles que, para Protágoras, «todas las proposiciones contradictorias acerca de una cosa son verdaderas», y que él hacía el siguiente razonamiento: «si todas las opiniones y todas las apariencias son verdaderas, cada una de ellas, al mismo tiempo, es necesariamente falsa».[18]

Probablemente, éste es el significado de otra afirmación que Platón atribuye a Protágoras en el *Eutidemo*: que la contradicción no es posible.[19] Si las dos proposiciones contradictorias, esto es, la afirmación y negación de una misma tesis, son ciertas, es como si no hubiera contradicción entre ambas, con lo cual se elimina el fin de la contradicción, que consiste en distinguir lo verdadero de lo falso.

La teoría de la equivalencia de las tesis contrarias se basa en la conocida afirmación de Protágoras:

> [...] el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son, y de las que no son en cuanto que no son.[20]

Platón y Aristóteles interpretan esta frase como una doctrina de tipo relativista. El primero escribe lo siguiente acerca del tema:

> SÓCRATES.— ¿Con esto se quiere decir que las cosas, para mí, son tal como a mí me parecen y para ti, tal como a ti te parecen, puesto que tú y yo somos hombres? [...] ¿No ocurre a veces que, aun soplando el mismo viento, uno de nosotros siente frío y el otro no, uno sólo un poco y el otro mucho?
>
> TEETETO.— Así es.
>
> —¿Entonces cómo diremos que es ese viento en sí: frío o no frío? ¿O debemos creer a Protágoras, y será frío para quien tiene frío y para quien no lo tiene, no?
>
> —Es probable.[21]

Aristóteles también alude al relativismo de Protágoras:

> [...] con frecuencia, los hombres tienen opiniones contrarias, y cuando alguien no piensa como nosotros, creemos que se engaña, de modo que una misma cosa tiene que ser y no ser a la vez. Una vez se admite esto, también debe admitirse que todas las opiniones son ciertas. Por ejemplo, quien miente y quien dice la verdad tienen dos opiniones opuestas, pero si la realidad es así, todos dicen la verdad.[22]

Paradójicamente, podría decirse que con esta tesis Protágoras manifiesta el grado más alto de democracia, se convierte en el más democrático de todos los filósofos, porque da la razón a todo el mundo. No obstante, Platón y Aristóteles vieron enseguida las consecuencias desastrosas que esta doctrina podía acarrear a la dialéctica y a la propia postura de Protágoras. A este respecto, Platón afirma:

> Aunque he oído muchas veces y en boca de muchos este razonamiento, siempre me sorprende. Protágoras y su escuela lo utilizaban a menudo, lo mismo que otros filósofos más antiguos, pero a mí siempre me ha parecido un razonamiento extraño, que puede anular otros razonamientos e incluso a sí mismo.[23]

Aristóteles añade lo siguiente acerca de la insostenibilidad del relativismo en el plano lógico y gnoseológico:

> Si no se puede afirmar ni negar nada sobre cada cosa, un buque, una pared o un hombre serán lo mismo, como necesariamente debe admitir quien hace suyo el razonamiento de Protágoras. De modo que, si a alguien le parece que un hombre no es un buque, entonces no será un buque, pero, al mismo tiempo, sí lo será, puesto que la proposición contraria es cierta.[24]

Es decir, si se niega la posibilidad de la contradicción, y con ella su valor de falsación, se elimina cualquier posibilidad de refutar, ya que la refutación, descubierta por Zenón, consiste en mostrar la falsedad de una tesis tras deducir de la misma una contradicción. De este modo, la dialéctica descubierta por Zenón queda fuera de juego. Y Protágoras, que, con respecto a Gorgias, parecía haber recuperado la posibilidad de practicar la dialéctica, pues aplica la contradicción al discurso breve o diálogo, en realidad la pone en peligro a causa de su relativismo. Por este motivo, Aristóteles no considerará a Protágoras un verdadero dialéctico, sino un retórico y un «erístico», esto es, alguien que discute sólo por el placer de discutir, por la disputa (*eris*) en sí, no porque desee buscar la verdad. En la *Retórica*, cuando critica a quienes enseñaban a «hacer más fuerte el argumento más débil» (presumiblemente, a los sofistas), el Estagirita declara:

> En esto consiste lo que se dice «hacer más fuerte el argumento más débil». Por eso la opinión pública hacía bien en ser hostil al principio que profesaba Protágoras, ya que es mentira, sólo tiene apariencia de verdad y no puede valer nada en ningún arte, a excepción de la retórica y la erística.[25]

Para mostrar los límites de una postura filosófica que hace posible decirlo (o hacerlo) todo y lo contrario de todo, Aristóteles, en la *Metafísica*, realiza una célebre confrontación entre filosofía, dialéctica y sofística. En ella afirma que dialécticos y sofistas parecen filósofos, puesto que se ocupan del mismo objeto, es decir, de todas las cosas que son. No obstante, mientras que los dialécticos sólo se diferencian de los filósofos por el tipo de capacidad que emplean, que es la capacidad de poner a prueba (*peirastike*), y no la capacidad de conocer (*gnoristike*), los sofistas se diferencian de los filóso-

fos (y de los dialécticos) por su «opción de vida» (*tou biou prohairesis*), esto es, por su intención moral. La sofística pretende ser filosofía sin serlo y, por tanto, sólo es un saber aparente, o un engaño.[26]

SÓCRATES: DA RAZÓN DE LO QUE DICES

Sin lugar a dudas, quien supo unir la técnica argumentativa que inventó Zenón con el «discurso breve», basado en preguntas y respuestas, que practicó Protágoras, perfeccionando así la dialéctica como arte del diálogo, fue Sócrates. Éste no escribió nada, pero conocemos su pensamiento y sus enseñanzas gracias a los «diálogos socráticos» o «discursos socráticos», un auténtico género literario que comprende los diálogos de Platón y los *Memorables* de Jenofonte, es decir, las obras de los discípulos directos de Sócrates, y, además, una serie de diálogos, la mayoría perdidos, escritos por otros discípulos e imitadores, en los cuales se reproducían debates similares a los que sostuvo Sócrates. Más tarde, grandes filósofos cultivaron este género, como Aristóteles, Cicerón y san Agustín en la Antigüedad, o Galileo y Berkeley en la era moderna.

Los documentos más completos y fiables sobre la dialéctica de Sócrates son los diálogos socráticos de Platón, obras de juventud en las que su maestro aparece como protagonista indiscutible. Estos diálogos suelen concluir de modo aporético, es decir, sin que se proponga una doctrina determinada. Entre ellos se incluye la *Apología*, que no es exactamente un diálogo, sino la narración del discurso que Sócrates pronunció en defensa propia durante el proceso al que fue sometido, proceso que terminó con su condena a muerte. Probablemente, Platón escribió la obra poco después de la muerte de Sócrates (399 a. C.). Teniendo en cuenta que quienes asistieron al proceso y, por tanto, escucharon el discurso real pronunciado por Sócrates, podían leer el texto, tenemos motivos para creer que Platón debió mantenerse lo más fiel posible a las palabras de su maestro.

En la *Apología*, Sócrates describe la actividad a la que ha dedicado la mayor parte de su vida como una investigación cuyo fin era descubrir si había alguien más sabio que él. Su objetivo era comprobar la afirmación del oráculo de Delfos, según la cual él era el más sabio de todos los hombres.

> Al final, muy a mi pesar, empecé a indagar del modo que sigue. Fui a ver a uno de esos que tienen fama de sabios, pensando que sólo así podría desmentir al oráculo y responder al vaticinio: «Mira, éste es más sabio que yo, y tú decías que yo era el más sabio». Y, mientras examinaba [*diaskopon*] a éste —no es necesario que os diga su nombre, atenienses; basta decir que era uno de nuestros políticos—, y me encontraba examinándolo [*skopon*] y, a la vez, discutiendo [*dialegomenos*] con él, experimenté lo que os voy a decir. Pues bien, me pareció que era un hombre capaz, y que tenía toda la apariencia de ser sabio a los ojos de los demás y, sobre todo, a sus propios ojos, pero que, en realidad, no lo era. Entonces intenté hacerle comprender que, aunque se creía sabio, no lo era.[17]

Sócrates describe su actividad como un «examen» realizado a través de un debate. El término «examen» está presente a través del verbo *skopeo* y sus compuestos, de donde deriva *skepsis* («duda», «investigación); en otros pasajes hallamos el verbo *exetazo*, «indagar», del cual deriva *exetasis*, «indagación», o el verbo *peirao*, «poner a prueba», del que deriva *peira*, «prueba», en el sentido de examen (en latín, *experimentum*), o también el verbo *elencho*, «refutar», del cual deriva *elenchos*, «refutación». Todos estos vocablos aluden a la misma operación, esto es, al examen realizado para comprobar qué sabe uno realmente. Para llevar a cabo dicha comprobación, debía formularse una pregunta principal, dentro del ámbito del saber del interlocutor, seguida de una serie de preguntas concretas, cuyas respuestas convencen a Sócrates de que su adversario, en realidad, no sabe lo que pretende saber.

Normalmente, la pregunta principal consiste en pedir que el interlocutor defina lo que cree saber; es una pregunta del tipo «¿Qué es esto?», o «¿Qué quieres decir con eso?». El objetivo nunca es una realidad en el sentido en que la concebían los filósofos precedentes, los que Aristóteles llamará «físicos», es decir, no es una realidad como el principio de todo, o la naturaleza, o la causa, sino que suele ser una «virtud» (*arete*), esto es, una forma de excelencia y perfección como la sabiduría, el valor, la amistad, la justicia. Y es que a Sócrates no le interesan los fenómenos naturales, sino los problemas humanos que nosotros, hoy, denominaríamos «morales».

Así pues, las preguntas son: «¿Qué es la sabiduría?» (*Cármides*), «¿Qué es el valor?» (*Laques*), «¿Qué es la amistad?» (*Lisis*), «¿Qué es la justicia?»

(*República*, libro I). Sócrates suele formular la pregunta a alguien que tiene fama de conocer el objeto en cuestión. Por ejemplo, le pregunta qué es la sabiduría a Cármides, que tenía fama de ser un joven muy sabio, o le pregunta qué es el valor, el valor guerrero, a Laques, que era un general y, como tal, debía saber mucho del valor en la guerra.

El interlocutor, que suele dar nombre al diálogo, responde a Sócrates con una definición, como cabe esperar de quien cree saber, pero Sócrates no se conforma con ello y «pide razón», o pretende que su interlocutor le «dé razón» (*logon didonai*) de la definición que ha expuesto. Llegados a este punto, la indagación (o examen) de Sócrates no se detiene, y sigue preguntando insistentemente: «¿Por qué dices eso?». Dicho de otro modo: Sócrates somete a su interlocutor a una retahíla de preguntas con el fin de comprobar si las respuestas recibidas coinciden con otras opiniones, creencias o certezas que el interlocutor profesa y que, en general, el público del debate comparte.

Vamos a ver un ejemplo de examen realizado por Sócrates, en el cual se manifiesta claramente su método, esto es, la dialéctica socrática. En uno de sus diálogos de juventud, Platón recrea el debate entre Sócrates y un sacerdote llamado Eutifrón. Sócrates le pregunta «¿Qué es lo santo?», es decir, cuándo puede considerarse santo o piadoso un acto, cuándo merece la aprobación desde un punto de vista religioso. Se trata, claro está, de un tema en el cual un sacerdote tiene que ser competente.

En la introducción al diálogo, el autor relata que Sócrates, mientras se dirigía al tribunal para leer la acusación que habían presentado contra él Anito, Meleto y Licón, se encontró a Eutifrón, quien salía del mismo tribunal tras haber presentado una acusación de homicidio y, por tanto, de impiedad, contra su propio padre, que había causado la muerte de uno de sus criados. La pregunta principal que Sócrates hace a Eutifrón es la siguiente:

> Ahora dime qué es lo que, hace un momento, afirmabas conocer con tanta seguridad: a qué llamas pío y qué es lo impío, tanto si se refiere al homicidio como a otros actos. ¿Lo santo, como tal, no es siempre idéntico a sí mismo en todos los actos? ¿Y lo no santo no es lo contrario de aquello que es santo y, como tal, no es siempre idéntico a sí mismo, de modo que todo cuanto es por

el hecho de no ser santo posee una forma [*idea*] única en relación con su no santidad?[28]

La pregunta se refiere a la santidad o piedad, a la virtud típicamente religiosa opuesta a la impiedad. Como puede verse, en la interrogación, dicha virtud se considera algo único e idéntico, presente en todos los actos santos, y su opuesto se considera algo igualmente único e idéntico, presente en todos los actos no santos. Debido a esta búsqueda de algo único e idéntico, presente en muchas cosas distintas, Sócrates será considerado, a partir de Aristóteles, el descubridor de lo «universal», esto es, del concepto. En nuestro diálogo, Sócrates designa lo universal con el término «idea», aludiendo así a una concepción que le es ajena. Lo cierto es que la noción de idea como existente en sí misma, separada de las cosas particulares, no puede atribuirse a Sócrates, sino a Platón, el cual, en muchas ocasiones, expresa sus conceptos o tesis a través del personaje de su maestro.

La primera respuesta de Eutifrón a la pregunta de Sócrates no es una verdadera definición, sino la indicación de un único acto santo.

> Digo que lo santo es aquello que yo estoy haciendo ahora: llevar a juicio a quien comete una injusticia y es culpable de homicidio, sacrilegio u otro delito similar, ya sea tu padre, tu madre o cualquier otro. Y no llevarlo a juicio no es santo.

Sócrates tiene motivos para afirmar que la respuesta no es pertinente.

> Yo te he preguntado qué es lo santo, y tú sólo me has dicho que lo que estás haciendo ahora, esto es, acusar de homicidio a tu padre, es santo [...]. Pues bien, yo no te pedía esto, no te pedía que me indicaras una o dos de las muchas acciones que llamamos santas, sino que me explicaras qué es la idea [*eidos*] de lo santo en sí, según la cual todas las acciones son santas. Has dicho, creo, que a partir de una idea única las acciones no santas no son santas, y las santas son santas [...]. Entonces, enséñame bien cuál es esta idea en sí, para que yo, teniéndola siempre ante los ojos y utilizándola como modelo [*paradeigma*], pueda decir que es santa aquella acción semejante a la misma, que tú u otros podáis realizar, y diga que no lo es aquella que no es semejante.[29]

La «santidad» de la que Sócrates solicita una definición no es sólo una idea única, es decir, una característica siempre idéntica presente en cosas múltiples y distintas, sino también la causa por la cual las acciones santas son santas. Sólo partiendo de la santidad en sí pueden reconocerse las cosas santas (aquellas que se le parecen) y las cosas que no son santas (aquellas que no se le parecen). En estas palabras se hallan todas las premisas de la doctrina platónica de las ideas, desarrollada en los diálogos de madurez (*Fedón, República, Banquete*, etc.). Pero volvamos al método de Sócrates.

Tras escuchar la nueva formulación de la pregunta principal en clave universal, Eutifrón da una respuesta también universal.

> Si es eso lo que quieres, Sócrates, está bien, te responderé así [...]. Ésta es la respuesta: aquello que agrada a los dioses es santo, aquello que no les agrada, no es santo.

Sócrates se declara satisfecho con la universalidad de la respuesta, pero, como duda de su veracidad, invita a Eutifrón a proporcionarle explicaciones de lo que ha dicho. Con el fin de «recibir razón» (*logon lambanein*), Sócrates somete a examen (*skepsis*) la respuesta de Eutifrón: «A ver, examinemos lo que estamos diciendo» (*episkepsometha ti legomen*). El examen consiste en plantear otras preguntas a Eutifrón; éstas, a diferencia de la pregunta principal, no buscan una definición, sino que son preguntas, por así decirlo, secundarias, formuladas para que Eutifrón realice una serie de admisiones, tras lo cual se podrá dilucidar si su respuesta a la pregunta principal es compatible con las mismas.

En el prólogo del diálogo se recuerda que los dioses son muchos, tal como dicta la religión griega, y que existen muchos enfrentamientos entre ellos, como se ve, por ejemplo, en los poemas homéricos, textos de referencia de la religión olímpica que Eutifrón, siendo sacerdote, debía conocer bien. Por eso Sócrates le pregunta lo siguiente (primera pregunta secundaria):

> Eutifrón, ¿no se ha dicho también que los dioses pelean entre ellos, y que hay divergencias y enemistades entre unos y otros?

Eutifrón, por las razones que acabamos de exponer, sólo puede responder que sí. Todo el mundo sabía que, en la *Ilíada*, algunos dioses estaban de parte de los griegos y otros, de parte de los troyanos. Entonces Sócrates dice (segunda pregunta secundaria):

> Y dime, buen hombre, ¿qué tipo de divergencias provocan enemistades y cóleras?

Entre los hombres no puede haber divergencias sobre cuestiones como el número de ciertos objetos o su tamaño, como Eutifrón se ve obligado a admitir, sino sobre la calidad de los actos. Y Sócrates vuelve a la carga (tercera pregunta secundaria):

> Piensa en lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo. Cuando hay divergencias y no se llega a un juicio satisfactorio, ¿no son estas cuestiones las que pueden enemistar a unos contra otros, a ti, a mí y a todos los hombres en general?

Eutifrón se ve obligado a admitir que a menudo los hombres discrepan acerca de cuestiones de este tipo o, como diríamos hoy, acerca de los valores. Y Sócrates insiste (cuarta pregunta secundaria):

> Pues bien, Eutifrón, si es cierto que entre los dioses existen discrepancias, ¿no serán sobre cuestiones de este tipo?

De nuevo Eutifrón se ve obligado a responder que sí; los dioses, al igual que los hombres, sólo discrepan de verdad sobre cuestiones importantes. Pero Sócrates continua (quinta pregunta secundaria):

> Por lo tanto, querido Eutifrón, según tu razonamiento [*kata ton son logon*], algunos dioses consideran justa una cosa y otros, otra cosa; algunos bella y otros fea, algunos buena y otros mala, puesto que no habría peleas entre ellos si no discrepasen en estos juicios. ¿Es así?

Eutifrón vuelve a asentir, obligado por su propio «razonamiento» (*logos*), por la necesidad de mantener una coherencia lógica. Y Sócrates lo interroga otra vez (sexta pregunta secundaria):

Y ahora dime, ¿es cierto que a los dioses les agradan las acciones que cada uno de ellos considera bellas, buenas y justas, y que odian las contrarias?

Eutifrón asiente para mantenerse dentro de la coherencia, a lo cual Sócrates replica (séptima y última pregunta secundaria):

Pero las mismas cosas, tú lo has dicho, algunos las consideran justas y otros injustas, y al disputar por estas cuestiones se enemistan y pelean entre ellos. ¿Es así?

Eutifrón asiente, y Sócrates llega a la conclusión que puede extraerse claramente a partir de las admisiones de su interlocutor, las cuales eran inevitables, puesto que correspondían a la forma de pensar común u obedecían a exigencias de coherencia lógica.

Por lo tanto, es evidente que las mismas cosas suscitan el odio y el agrado de los dioses, que es lo mismo que decir que las mismas cosas son odiosas y agradables para los dioses [...]. Por tanto, Eutifrón, según tu razonamiento [*toutoi toi logoi*], las mismas cosas serán santas y no santas.[30]

Como puede verse, la conclusión es contradictoria en sí misma, porque acepta que las mismas cosas son santas y también no santas; además, también supone una contradicción respecto a lo que Eutifrón había admitido al principio, esto es, que lo no santo es lo contrario de lo santo, y que las acciones santas son tales en relación con lo santo, y las no santas son tales en relación con lo no santo. Así pues, Sócrates deduce una contradicción de las admisiones de Eutifrón.

¿A partir de qué elementos deduce tal contradicción? La deduce de la respuesta de Eutifrón a la pregunta principal («Aquello que agrada a los dioses es santo»), y también de sus respuestas a las preguntas secundarias. Sócrates, al igual que Zenón y a diferencia de Protágoras, considera la contradicción como signo de falsedad, pues es aquello que caracteriza un discurso en el cual se describe, o se pretende describir, una situación «imposible». Por este motivo, la contradicción demuestra que, en la forma de pensar de Eutifrón, hay algo que no funciona, algo falso. No obstante, las respuestas a las preguntas secundarias no son falsas, ya que en ellas Eutifrón y Sócrates coinciden en sus pareceres, de modo que debe ser falsa la

respuesta a la pregunta principal. Ante la conclusión de Sócrates, Eutifrón reacciona con una expresión de preocupación: *kindyneuei* («existe el peligro de que así sea», «puede ser así»). La contradicción es un peligro que debe evitarse, puesto que es un signo de falsedad. Así lo manifiesta Sócrates al afirmar:

> Pero entonces, admirable amigo, tú no respondes a lo que te he preguntado.

La primera respuesta de Eutifrón a la pregunta principal de Sócrates, «¿Qué es lo santo?», no es satisfactoria y hay que abandonarla. Eutifrón, honestamente, así lo reconoce y renuncia a ella. Entonces Sócrates observa que Eutifrón no dispone de ninguna prueba (*tekmerion*) para reafirmar la teoría de que quien provoca la muerte de un hombre, como había hecho el padre de su interlocutor, lleva a cabo un acto impío; por tanto, Eutifrón no ha logrado «dar razón» de lo que dice, no ha justificado su postura. Por eso Sócrates le propone:

> A ver, Eutifrón, ¿examinamos de nuevo [*episkopomen*] desde el principio si está bien dicho, o bien lo dejamos, nos conformamos con nosotros mismos o con cualquiera que venga a decirnos que tal cosa es así y admitimos que es así? ¿O examinamos si realmente quien dice esto dice algo y qué dice? [*skepteon ti legei ho legon*].

Eutifrón dice estar dispuesto a examinar de nuevo (*skepteon*) la cuestión para hallar otra respuesta a la pregunta principal de Sócrates.[31]

No es necesario que repasemos el diálogo entero; el caso es que Sócrates refuta todas las respuestas de Eutifrón con el mismo método y, al final, el diálogo termina sin una respuesta satisfactoria a la pregunta «¿Qué es lo santo?». Tal es la conclusión aporética que caracteriza todos los diálogos «socráticos» de Platón. Entonces, ¿de qué sirve el arte de las preguntas y respuestas si no puede extraerse una definición estable y concluyente del mismo? Tal como se dice en la *Apología*, Sócrates obtiene algo con su dialéctica; aunque no logre saber qué es lo santo, lo bueno o lo justo, descubre que quienes creen saberlo, en realidad, no lo saben, y que saben menos que el propio Sócrates, el cual, al menos, sabe que no sabe.[32] Y, en definitiva, el

«saber que no se sabe» sintetiza la filosofía de Sócrates, pobre en contenidos pero muy rica en valor lógico. Gracias a la dialéctica, Sócrates puede refutar las opiniones que, pese a ser consideradas verdaderas, en realidad son falsas, lo cual le permite desenmascarar los errores.

PLATÓN: LA DIALÉCTICA Y LAS IDEAS

Platón perfecciona la dialéctica socrática, de modo que ésta, además de refutar el error, llega a determinar la verdad. En realidad, Platón convierte la dialéctica en una verdadera ciencia, la ciencia por excelencia, esto es, la filosofía misma. Para comprender este proceso, es necesario analizar al menos tres diálogos pertenecientes al período de madurez de Platón. Dichas obras expresan el pensamiento personal del autor, aunque dos de ellas lo hacen por medio del personaje de Sócrates; nos referimos al *Fedón*, la *República* y el *Parménides*.

Como es sabido, el *Fedón* se centra en el debate que mantienen Sócrates y sus discípulos en la cárcel de Atenas, mientras el maestro, ya condenado a muerte, espera la ejecución. En este diálogo, Sócrates, con el fin de consolar a sus discípulos ante la inminencia de su muerte, defiende con varios argumentos la inmortalidad del alma y, además, hace un recorrido por su vida. Cuenta que, durante un tiempo, se dedicó a indagar acerca de la naturaleza, como hacían los primeros filósofos, pero que eso no lo satisfizo. Para Sócrates, este tipo de investigación, incluso en su grado más alto, representado, según él, por el pensamiento de Anaxágoras, no lograba mostrar qué es el bien, el fin de todo. Hoy diríamos que dicha filosofía no daba un sentido a la vida humana.

Refiriéndose al fin, esto es, a «tal género de causa» (más tarde, Aristóteles la denominará «causa final»), Sócrates dice:

> Pues yo, con tal de comprender tal género de causa y cómo es, habría sido discípulo de cualquiera con mucho gusto. Mas como me vi privado de ella y no fui capaz de encontrarla por mí mismo ni de aprenderla de otros, ¿quieres, Cebes, que intente explicarte ahora cómo puse todo mi empeño en una segunda travesía [*deuteron ploun*]?[33]

La metáfora de la «segunda travesía» alude al cambio en el pensamiento de Sócrates, cambio que consiste en pasar de la investigación sobre la naturaleza a la investigación acerca del hombre, y, sobre todo, en dejar de considerar la realidad a través de los sentidos para considerarla a través de los conceptos, esto es, de los universales, los inteligibles. Y Sócrates añade:

> Yo también pensé así, y temí que el alma se me cegara del todo por querer mirar directamente las cosas con los ojos y querer captarlas con cada sentido. Y me pareció que debía refugiarme en los conceptos [*eis tous logous kataphygonta*] y buscar en ellos la verdad de las cosas existentes.

Entonces Platón hace que Sócrates explique qué significa «refugiarse en los conceptos», y en dicha descripción hallamos el procedimiento que ya hemos visto en el *Eutifrón*, es decir, el método de las preguntas y respuestas. Esto es lo que dice Sócrates:

> De modo que me adentré por ese camino y, caso por caso, admití [*hypothemenos*] como verdadero el concepto [*logon*] que juzgaba más seguro y sólido, y las cosas que concordaban con el mismo las consideraba verdaderas, tanto respecto a la causa como respecto a las otras cuestiones, y las que no, no verdaderas.

Como se recordará, Sócrates le pide al sacerdote Eutifrón una definición de santidad, del criterio a partir del cual puede determinarse si una acción es santa o no santa. En el pasaje que acabamos de citar, Platón reitera lo que había dicho en el *Eutifrón*, es decir, la necesidad de un concepto universal que explique o sea la causa de que todas las cosas concretas (las acciones) posean una característica idéntica (la santidad). Sólo que ahora, al estar en una fase más madura, Platón describe tales conceptos mediante los términos de su teoría de las ideas, «algo bello en sí mismo y por sí mismo [*ti kalon auto kath'auto*], y bueno y grande y demás cosas de este tipo», y explica que las cosas bellas que existen en el mundo sensible son bellas porque participan de lo bello en sí.

Hemos visto que Sócrates habla de «admitir», esto es, de formular una hipótesis; en griego, admitir se dice *hypotithemi*, verbo del cual deriva *hypothesis*, «hipótesis». Así pues, en un principio, lo universal (el concepto, el *logos*) se admite como hipótesis. Sócrates prosigue de este modo:

> Tú te atendrás a la seguridad de esta hipótesis [*tes hypotheseos*] y responderás de este modo [esto es, que una cosa bella es bella porque participa de lo bello]. Si luego alguien se obstina en contra de esta hipótesis, lo dejarás hablar y no le responderás hasta haber examinado las consecuencias que derivan de ella, si te parece que concuerdan entre sí o no. Y, cuando debas dar razón [*didonai logon*] de esta hipótesis, procederás del mismo modo, planteando otra hipótesis, aquella que, en cada caso, te parezca mejor entre las más altas [*anothen*], hasta dar con algo que sea suficiente por sí mismo [*ti hikanon*]. Y así no te verás sumido en la confusión de los contradictorios, quienes ponen en tela de juicio tanto el punto de partida como sus consecuencias.[34]

Aquí se plantea el problema de justificar la hipótesis, de dar razón de ella frente a una posible objeción. El procedimiento que Platón sugiere por boca de Sócrates es el siguiente: 1) deducir de la hipótesis en cuestión las consecuencias que derivan de ella, con el fin de ver si éstas concuerdan o son discordantes entre sí; 2) relacionar la hipótesis en cuestión con una hipótesis superior, más universal, con lo cual la primera quedará justificada por ser una aplicación concreta de la segunda, y continuar con este proceso hasta dar con un principio que no precise de justificaciones. El primer paso, descrito en el *Eutifrón*, es el que realiza el Sócrates histórico: si las consecuencias que se deducen de la hipótesis no concuerdan entre sí, la hipótesis debe abandonarse, es decir, debe considerarse refutada, puesto que de ella se deduce una contradicción. Tal es la suerte que corre la definición de lo santo como aquello que agrada a los dioses dada por Eutifrón.

Si, por el contrario, las consecuencias que se deducen de la hipótesis concuerdan entre sí y, por tanto, la hipótesis no puede refutarse, ello no implica que esté suficientemente fundada ni que sea cierta. Dicho de otro modo: Platón considera que la simple coherencia interna de un discurso no es una prueba definitiva de su veracidad, y exige otra justificación, que consiste en el segundo paso descrito, es decir, en relacionar la hipótesis en cuestión con una hipótesis superior más universal. Este segundo paso tampoco es suficiente, porque la hipótesis superior podría, a su vez, precisar de una justificación y, por tanto, debería relacionarse con otra más universal aún. Es evidente que el procedimiento sólo funciona si se llega a algo que sea «suficiente», a algo que no necesite justificación. En el *Fedón* no se in-

dica cuál es ese principio suficiente, ni se dice cómo puede demostrarse el hecho de que, en efecto, es «suficiente».

En la *República*, Platón sí habla de un principio suficiente, es decir, «anhipotético», y demuestra que se trata de un fundamento absoluto. En este diálogo, los universales se consideran ideas, la única realidad verdadera, inmutable y estable y, como tal, objeto de ciencia (*episteme*, de *epistamai*, «estar quieto»). Las ideas, a su vez, se relacionan con un principio supremo, causa de su inteligibilidad y de su ser, la idea del bien. Volveremos a hablar de la naturaleza de las ideas y de los problemas que derivan de ella. Ahora vamos a ver cómo se las conoce según Platón.

El filósofo realiza una comparación entre los grados del conocimiento y los cuatro segmentos en que puede dividirse una línea, determinados de forma que la relación existente entre los dos primeros se dé también entre el tercero y el cuarto. A los dos primeros segmentos les corresponde el conocimiento de las imágenes de las cosas sensibles (sombras, reflejos en el agua, imágenes en los espejos) y el conocimiento de las propias cosas sensibles (animales, plantas, objetos artificiales), es decir, dos grados de conocimiento vinculados a dos tipos de objetos, de los cuales los primeros son imágenes de los segundos.

A los otros dos segmentos de la línea les corresponde el conocimiento de objetos inteligibles, que se alcanza por medio de sus imágenes sensibles, así como el conocimiento de objetos inteligibles alcanzado sin necesidad de imágenes. El primero de estos dos grados de conocimiento es el de las matemáticas, por ejemplo, el de la geometría, que se sirve de figuras sensibles (cuadrado, diagonal) para conocer el cuadrado en sí o la diagonal en sí. Aludiendo a este tipo de conocimiento, Platón afirma que el alma, para alcanzar su objeto, se ve obligada a «partir de una hipótesis [*ex hypotheseon*] y proceder no hacia un principio, sino hacia una conclusión», y dice lo siguiente acerca de los matemáticos:

> [...] admiten como hipótesis [*hypothemenoi*] los pares y los impares, las figuras, tres tipos de ángulos y otras cosas análogas a éstas [...]. Y, como si tuvieran pleno conocimiento de ellas, las reducen a hipótesis y creen que ya no deben dar ninguna explicación [*logon... didonai*], ni a sí mismos ni a los demás, porque las consideran cosas evidentes para todos. Y, a partir de ahí, siguen los restantes

pasos de la argumentación y llegan de forma coherente al resultado que se habían propuesto.[35]

Con estas palabras, Platón describe por primera vez en la historia el método hipotético-deductivo, característico de las matemáticas y de todos los sistemas lógicos axiomáticos: se admite una hipótesis y se deducen sus consecuencias. Las hipótesis garantizan las consecuencias, pero no hay nada que garantice las hipótesis; de estas últimas no se «da razón» (*logon didonai*), es decir, no se las justifica, sino que se admiten como si fueran evidentes aun cuando no lo sean. Según Platón, este procedimiento no garantiza la veracidad de las conclusiones, sino únicamente su coherencia con las premisas, por lo cual debe denominarse *dianoia*, que significa «razonamiento», «pensamiento discursivo», y no *nous* («inteligencia», «comprensión», «verdadero conocimiento»). El razonamiento discursivo o pensamiento «dianoético» es un saber intermedio entre la opinión, esto es, el conocimiento de las cosas sensibles, y la inteligencia o conocimiento de las ideas.[36]

El segundo tipo de conocimiento de los inteligibles, es decir, el cuarto de la serie, no se sirve de imágenes, y lleva a cabo su búsqueda «sólo con las ideas [*autois eidesin*] y por medio de éstas». También parte de la hipótesis, pero va en busca de un «principio no hipotético» (*arche anypothetos*), que no ha sido simplemente admitido, sino que se reconoce como fundamento sólido. El segundo segmento de lo inteligible es aquello que el filósofo puede extraer del procedimiento dialéctico actuando de este modo:

> [...] considerando las hipótesis no como principios, sino como hipótesis en el sentido real de la palabra, puntos de apoyo y resortes para llegar a lo que está exento de hipótesis (*tou anypothetou*), al principio de todo; y, tras haberlo alcanzado, ir ateniéndose rigurosamente a las consecuencias que derivan de ello para descender hasta la conclusión.[37]

Este tipo de conocimiento, en el cual culmina toda la serie, es lo que Platón llama «ciencia dialéctica» (*he tou dialegesthai episteme*), además de ser, como hemos visto, «inteligencia» (*nous*) o «intelección» (*noesis*), es decir, comprensión, penetración (en latín, *intelligere* significa *intus legere*, «leer

dentro»), conocimiento efectivo de su objeto.[38] Con todo, aún no queda claro cómo se puede pasar de las hipótesis al principio no hipotético en la dialéctica, única ciencia verdadera y esencial. Algunos, interpretando erróneamente la inteligencia como intuición o conocimiento inmediato y directo, creen que el cuarto grado de conocimiento corresponde a la intuición de los principios, seguida de la deducción de las consecuencias. Sin embargo, la intuición casa mal con el nombre de dialéctica o arte de la discusión.[39] Otros, influenciados por la imagen de la dialéctica como camino ascendente, seguida de la deducción de las consecuencias como camino descendente, identifican los dos procesos descritos por Platón con el análisis y la síntesis de la matemática griega. Según esta perspectiva, la dialéctica coincide con el momento del análisis.[40] Esta interpretación no tiene en cuenta la neta contraposición que establece Platón entre dialéctica y matemática.

En la *República*, Platón incluye una breve aclaración sobre el procedimiento de la dialéctica; no me refiero ahora al mito de la caverna, donde la mirada que el prisionero liberado dirige al sol permite, por así decirlo, la tesis de la intuición, sino a un pasaje posterior, en el cual, curiosamente, Platón explica lo que no es la dialéctica. El personaje de Sócrates, portavoz del autor, vuelve sobre el tema de la contraposición entre matemática y dialéctica, y afirma que los matemáticos «dejan inmóviles las hipótesis que utilizan, pues son incapaces de dar razón de ellas [*logon didonai*]», mientras que «el método dialéctico [*he dialektike methodos*] es el único que elimina las hipótesis [*tas hypotheseis anairousa*] y se encamina hacia el principio mismo con el fin de adquirir estabilidad [*hina bebaiosetai*]».[41] Dicho de otro modo: la dialéctica parte de las hipótesis, pero se propone eliminarlas; además, el principio «exento de hipótesis», esto es, «anhipotético», se diferencia de las hipótesis porque no puede eliminarse, sino que permanece inmóvil, estable, sólido y, por tanto, permite ese saber seguro e incontrovertible que es la ciencia (*episteme*).

Pero la definición del dialéctico —aunque por vía negativa— aparece en el pasaje posterior:

> [...] considera el caso de quien no sabe definir racionalmente la idea del bien separándola de las demás, de quien, como en una batalla, no sabe abrirse paso

> a través de todas las refutaciones [*dia panton elenchon diexion*], ni esforzarse por refutar no según la opinión, sino según la realidad [*me kata doxan alla kat'ousian... elenchein*], ni puede superar todos estos obstáculos con un discurso apropiado; de un individuo semejante ¿no dirás que no conoce el bien en sí?[42]

Así pues, el dialéctico es aquel que sabe definir racionalmente la idea del bien, que sabe dar razón del principio anhipotético, aquel que «sabe abrirse paso a través de todas las refutaciones» y lo hace refutando de veras, no «según la opinión». ¿Y qué debe refutarse? Como hemos dicho, las hipótesis que el dialéctico utiliza como punto de partida y que, más tarde, debe eliminar. La novedad que contiene esta definición en negativo, y que a menudo ha pasado desapercibida para la crítica, es que deben refutarse «todas» las hipótesis, de modo que sólo puede considerarse principio anhipotético aquel que no puede refutarse cuando «todas» las otras hipótesis han sido refutadas. Se trata de un procedimiento por eliminación, según el cual sólo es cierto lo que resiste a la refutación de todas las alternativas, y únicamente podemos estar seguros de su veracidad tras haber refutado todas las demás posibilidades.

Lo que no queda claro es cómo puede refutarse «no según la opinión, sino según la realidad». La refutación consiste en deducir una contradicción a partir de unas premisas admitidas por el interlocutor, el público o por ambos, es decir, a partir de unas opiniones. Según parece, Platón es consciente de que la refutación depende de la opinión, pero quiere superar dicha dependencia; por eso afirma que, para alcanzar el principio anhipotético, deben refutarse «todas» las hipótesis «según la realidad», aunque no dice cómo puede llevarse a cabo esta segunda operación. Por otra parte, conviene recordar que el tema de la *República* no es la dialéctica, sino la justicia en la ciudad y en el hombre en singular, un tema que hoy llamaríamos ético-político, no lógico. Por consiguiente, este diálogo no pretende ilustrar de un modo completo la dialéctica.

Sin lugar a dudas, el diálogo más «dialéctico» de Platón es el *Parménides*, aunque también es el más difícil de interpretar y, como tal, el más controvertido. Ya hemos visto que, al principio del *Parménides*, Platón presenta a Zenón como inventor de la dialéctica, ya que éste defendió la tesis de su maestro deduciendo consecuencias imposibles de la hipótesis opuesta a

la misma. En la continuación del diálogo, Sócrates, quien tal vez ya no sea el portavoz del autor, sino el defensor de la teoría de las ideas en su primera formulación, se libra de la consecuencia absurda que Zenón extrae de la hipótesis según la cual los entes son muchos y, por tanto, son semejantes y distintos a la vez, y replica que no hay nada de absurdo en sostener que los entes pueden ser semejantes, puesto que participan de la idea de la semejanza, ni en sostener que pueden distintos, puesto que participan de la idea de la desemejanza.

Entonces Platón, por boca de Parménides, realiza una serie de observaciones respecto a su teoría de las ideas, elaborada en el período de madurez. Sócrates muestra su desazón ante tales críticas, y Parménides afirma que las ideas, aunque criticables, son indispensables como objetos a los cuales «se dirige el pensamiento», y que, sin ellas, se eliminaría cualquier posibilidad de debatir (*dynamis tou dialegesthai*). Una defensa eficaz de las ideas —prosigue Parménides— requiere un «ejercicio» (*gymnasia*) similar al que practica Zenón, sólo que con dos integraciones: que se aplique a las cosas sensibles, esto es, a las ideas, y que se deduzcan las consecuencias no sólo de la hipótesis que quiere ponerse a prueba, sino también de la hipótesis opuesta a la misma. Así, por ejemplo, si Zenón dedujo las consecuencias de la hipótesis según la cual los entes son muchos («si son muchos»), también deben deducirse las consecuencias de la hipótesis según la cual los entes no son muchos («si no son muchos»).

No hay duda de que el «ejercicio» en cuestión es la dialéctica, y de que Platón propone una nueva versión de la misma a través de Parménides. El filósofo recupera la técnica del razonamiento a partir de lo absurdo inventada por Zenón, aunque aplicándola a las ideas u objetos inteligibles, y la une a la especificación de una pareja de hipótesis contradictorias entre sí, de las cuales se deducen las consecuencias que permiten determinar cuáles son aceptables y cuáles no lo son.

> En definitiva, cada vez que sostienes la hipótesis de que una cosa es o de que no es, o de que está sujeta a cualquier otra condición, debes examinar las consecuencias, tanto con relación a sí misma como con relación a cualquier otra determinación [...]; las otras cosas, a su vez, deben examinarse tanto con relación a sí mismas como con relación a cualquier otra determinación que hayas

> elegido, tanto si admites como hipótesis que es como si admites que no es. Esto es lo que debes hacer, y ejecutarlo a la perfección, si quieres ver claramente la verdad.[43]

Sócrates y Zenón le piden a Parménides que haga una demostración de este «ejercicio», al que más tarde se denomina «juego laborioso» (*pragmateiodes paidia*). Se trata de una actividad que no se realiza ante la «mayoría», es decir, ante quienes no son filósofos, por el siguiente motivo,

> porque —dice Zenón— la mayoría ignora que, sin pasar a través de todas las hipótesis [*aneu tes dia panton diexodou*], sin esta indagación abierta, es imposible captar con la inteligencia [*nous*] lo verdadero, aunque uno se tope con ello.[44]

La expresión «pasar a través de todas las hipótesis» recuerda la frase «abrirse paso a través de todas las refutaciones» contenida en la *República* y, en mi opinión, alude a la misma operación, ya que la formulación de dos hipótesis contradictorias entre sí abarca todas las posibilidades y, por lo tanto, la deducción de las consecuencias que derivan de ella da lugar a la refutación de toda posible consecuencia, es decir, a «todas las refutaciones». Asimismo, el término utilizado en el *Parménides* para indicar el resultado de tal operación, «inteligencia», es el mismo que se emplea en la *República* para aludir al resultado de la dialéctica.

Puede objetarse que tal resultado no queda claro en el *Parménides*, ya que Platón deduce todas las consecuencias posibles de la hipótesis según la cual el Uno es, o es uno, y de la hipótesis según la cual el Uno no es, o no es uno, sin mostrar claramente cuáles son aceptables y cuáles no lo son. Por eso algunos interpretan este diálogo como primera formulación de una teología negativa (los neoplatónicos), otros como expresión de la incapacidad del intelecto para salir de la contradicción (Hegel), y otros como un mero ejercicio lógico, o incluso como una broma (Taylor). Yo creo que, entre las numerosas consecuencias que Platón extrae de las citadas hipótesis, es posible averiguar cuáles le parecen aceptables.[45] Pero éste no es el tema que nos interesa ahora; centrémonos, pues, en la concepción platónica de la dialéctica expuesta en el *Parménides*. Según dicha concepción, las

ideas sólo pueden conocerse si se pasa «a través de todas las hipótesis», es decir, si se deducen las consecuencias de hipótesis contradictorias entre sí. La dialéctica sólo funciona si implica dos principios lógicos, que Aristóteles formulará explícitamente: el principio de la no contradicción y el principio del tercero excluido. El primero permite considerar falsas las consecuencias que incluyen una contradicción, es decir, permite refutar; el segundo permite considerar verdadera la hipótesis que se contradice con la refutada, es decir, permite demostrar.

Lo que Platón no aclara, ni en el *Fedón*, ni en la *República*, ni en el *Parménides*, es cómo puede refutarse «no según la opinión, sino según la realidad», esto es, cómo se puede prescindir de la opinión en la dialéctica, y deja tal aclaración en manos de su discípulo, Aristóteles.

ARISTÓTELES: EL CAMINO HACIA LOS PRINCIPIOS

> Este tratado se propone hallar un método con el cual podamos argumentar acerca de cada problema propuesto basándonos en premisas endoxales [*ex endoxon*], y con el cual podamos defender un discurso sin decir nada que se oponga al mismo.[46]

Así reza el inicio de los *Tópicos*, tratado aristotélico sobre la dialéctica que contiene las instrucciones para hallar los *topoi*, «lugares» o esquemas de razonamiento útiles para argumentar. Los estudiosos admiten unánimemente que dicha obra es la teorización más completa de la dialéctica entendida como técnica del debate honesto, el método practicado por Sócrates y descrito en los diálogos socráticos de Platón. En el inicio citado se observa que la dialéctica es un método para debatir sobre cualquier problema, pues no se limita a abordar un sector determinado de la realidad, como ocurre, según Aristóteles, en el caso de las ciencias. La dialéctica enseña a argumentar (*syllogizesthai*), esto es, a deducir consecuencias de cualquier tesis con el fin de refutarla. Así, en un debate, la dialéctica desempeña el papel de atacante, pero también ayuda a «defender un discurso», o sea, a realizar el papel opuesto, el de defensor, pues enseña a no incurrir en contradicciones y a no dejarse refutar.

La novedad que Aristóteles menciona explícitamente, ya implícita en la práctica del diálogo socrático, reside en el carácter «endoxal» de las premisas utilizadas en la dialéctica para refutar. Adopto el neologismo «endoxal», acuñado por ilustres especialistas en Aristóteles (en particular, J. Brunschwig), quienes lo utilizan para designar lo contrario a *paradoxos*, «paradójico». Tal como Aristóteles explica más adelante, las premisas «endoxales» son aquellas que comparten todas o casi todas las personas, o bien los expertos (*sophoi*) más célebres y reputados. La argumentación dialéctica no se diferencia de la argumentación científica o demostración por su estructura, que siempre viene dada por el silogismo, sino por la deducción de una conclusión concreta a partir de dos premisas más generales, que tienen en común un término medio. En la demostración, las premisas deben ser ciertas, mientras que, en la argumentación dialéctica, deben ser premisas compartidas por todos, por la mayoría o, cuando menos, por los expertos en el tema debatido. Nótese que el hecho de que las premisas sean compartidas es distinto al hecho de que sean ciertas, aunque no se opone al mismo: una premisa endoxal puede ser cierta o no serlo, pero, en cualquier caso, debe ser compartida por todos o por la mayoría; en cambio, la premisa de una demostración debe ser cierta, pero no necesariamente compartida por todos o por la mayoría.

¿Por qué la premisa de la argumentación dialéctica debe ser endoxal? Porque, de ese modo, también la compartirá el interlocutor con el cual se discute y cuya tesis quiere refutarse: o, por lo menos, la compartirá el público que asiste al debate y actúa como árbitro del mismo. Los griegos concebían el debate dialéctico como una especie de duelo o juego, en el que cada adversario intentaba superar al otro de un modo honesto, mediante iniciativas aprobadas por el público. Como es sabido, los griegos eran un pueblo con un gran espíritu de lucha, lo cual los llevó a inventar el deporte, así como los Juegos Olímpicos, los Juegos Nemeos y otras competiciones. Pues bien, para refutar a un rival, es necesario deducir de su tesis conclusiones contrarias a la misma, y hacerlo a partir de premisas admitidas por el rival. De esta forma, el contrincante se verá obligado a aceptar que ha sido refutado. Para disponer de premisas endoxales, hay que plantearle al adversario preguntas a las cuales deba responder como responderían todos o la mayoría, por lo menos entre los asistentes al debate. En caso de que

no respondiera, demostraría no querer entrar en el juego y, a los ojos del público, perdería la partida.

Como hemos visto, Sócrates también utilizó premisas endoxales para obligar a Eutifrón a admitir que los dioses son muchos, que a menudo discrepan entre sí, etc. Y todas ellas eran premisas compartidas por la mayoría de los griegos. A partir de estas premisas, Sócrates extrajo la conclusión de que una misma acción es santa porque agrada a algunos dioses y no es santa porque desagrada a otros. Así pues, la misma acción resultaba ser santa y no santa a la vez. Para poder deducir esta contradicción, es decir, para poder refutar a Eutifrón, Sócrates necesitó premisas endoxales. En el diálogo platónico, Eutifrón reconoce honestamente que su tesis inicial, según la cual es santo aquello que agrada a los dioses, ha sido refutada, y, por consiguiente, renuncia a ella.

En los *Tópicos*, Aristóteles no describe un debate, sino que teoriza sus características, y explica que un «problema dialéctico» (*problema dialektikon*) es una pregunta que admite una alternativa entre dos respuestas contradictorias. Tal es el caso de preguntas como «¿El mundo es eterno o no lo es?» (problema físico), o «¿El placer es preferible o no lo es?» (problema ético).[47] Si en una discusión se plantea un problema de este tipo, uno debe dar una respuesta e intentar defenderla, mientras que el otro debe atacarla e intentar refutarla. Si la respuesta a un problema es contraria a la opinión común, es decir, es «paradójica» (*paradoxos*), pero la defiende un filósofo reputado, dicha respuesta se denomina «tesis». Así, por ejemplo, tenemos la tesis de Heráclito, según la cual «todo se mueve», o la tesis de Meliso, según la cual «el ser es uno».[48] Según Aristóteles, las tesis de los filósofos no son *endoxa* o puntos de vista comunes a la mayoría, y, precisamente por ello, son objeto de discusión. En sus tratados, el Estagirita pone en tela de juicio las tesis de los filósofos precedentes porque no son endoxales, pero no haría lo mismo con los *endoxa*, pues son premisas compartidas por todos los participantes en el debate.

En los *Tópicos*, Aristóteles afirma que la «premisa dialéctica» (*protasis dialektike*) es una pregunta que admite una respuesta endoxal (*endoxos*) —compartida por todos, por la mayoría o por los expertos—, no paradójica (*me paradoxos*). Así, por ejemplo, son premisas dialécticas la afirmación «Hay que ayudar a los amigos», o la negación de la afirmación opuesta a

la misma, «No hay que perjudicar a los amigos». Y la opinión de los expertos es endoxal sólo si no es contraria a la opinión de la mayoría. Ejemplos de ello son la opinión de un médico cuando se discute de medicina, o la opinión de un geómetra cuando se discute de geometría.[49] Aristóteles alude a los expertos con el término *sophoi*, a menudo traducido como «sabios», lo cual ha inducido a algunos a creer que se refiere a los filósofos, y que, por consiguiente, los *endoxa* coincidirían con las opiniones de los filósofos. En realidad, se trata de todo lo contrario: los *sophoi* son los que saben, los que son reconocidos como competentes en un ámbito determinado, razón por la cual todos o la mayoría aceptan su opinión, cosa que no ocurre con la opinión de los filósofos.

Aristóteles, como cualquier buen autor de manuales que instruyen acerca de una determinada técnica, expone en los *Tópicos* las utilidades de su disertación, que corresponden a los usos de la dialéctica. En primer lugar, la disertación sirve para ejercitarse en la discusión (*pros gymnasian*), puesto que, si disponemos de un método, nos resultará más fácil argumentar (*epicheirein*, literalmente, «atacar») acerca de cualquier problema que nos propongan. Aquí Aristóteles se refiere a los debates dialécticos, por así decirlo, oficiales, es decir, reglamentados, y es significativo que utilice el término *gymnasia*, el mismo que Platón emplea en el *Parménides* para referirse a la dialéctica. En segundo lugar, la disertación resulta útil en las discusiones que pueden surgir con cualquiera (*pros tas enteuxeis*), ya que nos proporciona una muestra de las opiniones de la mayoría, lo cual nos permitirá discutir basándonos en premisas compartidas con nuestro interlocutor y, si es el caso, corregir las afirmaciones con las que no estemos de acuerdo. Aquí Aristóteles se refiere a la utilidad general de la dialéctica, a su uso universal. En tercer lugar, la disertación es útil «para las ciencias propiamente dichas» (*pros tas kata philosophian epistemas*). Esta expresión suele traducirse como «las ciencias filosóficas», pero, en realidad, según Aristóteles, no existen ciencias filosóficas distintas a las ciencias no filosóficas; todas las ciencias son filosóficas, porque «filosofía» es sinónimo de «ciencia», y, por tanto, «ciencias filosóficas» significa ciencias propiamente dichas, ciencias verdaderas (matemáticas, física, lo que nosotros llamamos «filosofía» y Aristóteles denominaba «filosofía primera» o «ciencia primera»).[50]

En el caso de las ciencias propiamente dichas, la disertación dialéctica tiene una doble utilidad. En primer lugar, sirve para lo siguiente:

> [...] si somos capaces de exponer las aporías en ambas direcciones [*pros amphotera diaporesai*], nos será más fácil descubrir en cada una de ellas lo verdadero y lo falso.

Una aporía es un problema que admite dos soluciones opuestas y, por tanto, nos impide proseguir (*poreuomai*). La dialéctica enseña a exponer las aporías en ambas direcciones, es decir, a deducir las consecuencias de cada una de las soluciones opuestas, con el fin de ver qué consecuencias inducen a contradicciones y deben rechazarse y cuáles deben aceptarse porque evitan las contradicciones. Aquí Aristóteles imagina cómo alguien que cultiva una ciencia, por ejemplo, un geómetra o un físico, discute un problema consigo mismo, plantea dos soluciones opuestas y deduce las consecuencias que derivan de ambas. Este procedimiento hará que le sea más fácil ver tanto lo verdadero como lo falso, puesto que, sin lugar a dudas, una tesis con consecuencias contradictorias será falsa, mientras que la tesis opuesta será cierta. Así pues, para quien cultiva una ciencia, la dialéctica puede ser muy útil en casos en los que no sea posible una demostración propiamente dicha, o cuando no se disponga de premisas ciertas para argumentar.

Parece que nos hallamos ante el mismo uso de la dialéctica que Platón teoriza en la *República* y, sobre todo, en el *Parménides*. Sin embargo, Aristóteles añade otro elemento: la argumentación dialéctica siempre parte de premisas endoxales y, por tanto, la refutación, esto es, el dar por falsa una solución determinada, así como la consiguiente verificación de la solución opuesta, siempre depende del grado de fiabilidad de las premisas. Si las premisas endoxales que se utilizan son ciertas, no hay nada que objetar. En cambio, si las premisas endoxales no son ciertas, la refutación sólo posee valor en relación con el interlocutor que la admite. Por tanto, hay que determinar cuál es el grado de fiabilidad o valor epistémico de las premisas endoxales. De ello depende la diferencia, enunciada por Platón, entre una refutación «según la opinión» y una refutación «según la realidad».

Otra utilidad que posee la disertación para las ciencias propiamente dichas se refiere a los principios de las mismas. Nada puede decirse acerca de

los principios de una ciencia a partir de las proposiciones contenidas en la ciencia en cuestión, ya que los principios preceden a cualquier otra proposición; por eso es necesario debatir sobre ellos a partir de los *endoxa* correspondientes a cada ciencia. Y Aristóteles puntualiza:

> Y esto es propio o compete sobre todo a la dialéctica, puesto que, debido a su naturaleza indagadora [*exetastike*], abre el camino hacia los principios de todas las ciencias [*hapason ton methodon*].[51]

La dialéctica es de naturaleza indagadora porque practica el *exetasis*, es decir, la indagación, examen o interrogatorio, el poner a prueba, operaciones que hicieron famoso a Sócrates, quien declaró que «una vida sin *exetasis* [*anexetastos bios*] no es digna de ser vivida por el hombre».[52] Así pues, Aristóteles está hablando de la dialéctica socrática. Ésta, que indaga acerca de todo, también puede indagar sobre los principios de todas las ciencias, cosa que las ciencias no pueden hacer, y por eso «abre el camino hacia los principios». La dialéctica formula un problema en relación con las tesis más dispares y con los principios, deduce las consecuencias que derivan de las dos soluciones opuestas y, de ese modo, ayuda a descubrir cuál de ellas es cierta y cuál es falsa. Con todo, en este caso el valor de las conclusiones también depende del valor de las premisas, que son endoxales, con lo cual vuelve a plantearse la cuestión del valor epistémico de los *endoxa*.

Este último aspecto queda aclarado mediante un recorrido que pasa —por extraño que pueda parecer— por la retórica. Aristóteles, a diferencia de Gorgias, cree que la retórica es un arte, una técnica similar a la dialéctica, constituida esencialmente por argumentaciones que deben convencer, no sugerir manipulando los afectos. El Estagirita afirma que la retórica es *antistrophos*, literalmente «especular» o «simétrica» a la dialéctica. Al igual que esta última, la retórica se aplica a todo y enseña tanto a atacar como a defenderse. La única diferencia entre ambas técnicas es que la dialéctica sirve para ganar una discusión basada en preguntas y respuestas, mientras que la retórica sirve para persuadir a un público que no habla, sino que juzga. La retórica, lo mismo que la dialéctica, utiliza silogismos o deducciones, sólo que éstos, para resultar más eficaces ante un público no avezado, son más concisos (esto es, pueden contener alguna

premisa que se sobreentienda). Aristóteles emplea el término «entimema» (*enthymema*) para referirse al silogismo retórico (tal vez *thymos* aluda a su capacidad de involucrar el ánimo).[53]

Al igual que el silogismo dialéctico, el entimema parte de premisas endoxales, que Aristóteles llama también «verosímiles» o «probables» (*eikota*) y define como «siempre o casi siempre ciertas» (*hos epi to poly*), es decir, ciertas en todos o en la mayoría de los casos.[54] Lo «verosímil», literalmente «lo similar a lo verdadero» (*to homoion toi alethei*), no debe entenderse como una verdad únicamente aparente y, por tanto, falsa, sino como una aproximación a la verdad. También puede denominarse «probable» (traducción latina, introducida por Boecio, del griego *eikos*, «semejante»), siempre y cuando se dé al término un significado que, además de referirse al sujeto (aprobable para algunos, plausible), aluda al objeto, o lo que es lo mismo, siempre y cuando posea el significado de verdadero en la mayoría de los casos. Como vemos, el valor epistémico de los *endoxa* no consiste en ser ciertos siempre, pero sí casi siempre. Aristóteles, a diferencia de Gorgias, no cree que la retórica y la dialéctica sustituyan a la realidad, sino que poseen un grado de fiabilidad y nos permiten conocer la realidad, aunque sea dentro de unos límites muy precisos.

Aristóteles define el entimema al final de los *Analíticos primeros*, tratado dedicado a los distintos tipos de silogismo.

> El entimema es un silogismo que parte de premisas probables [*ex eikoton*] o signos; la premisa probable y el signo no son lo mismo, pues lo probable es una premisa endoxal [*protasis endoxos*]. Así, lo probable es aquello que, según la mayoría [*hos epi to poly*], ocurre o no ocurre, es o no es de un modo determinado, como, por ejemplo, el hecho de que los envidiosos odien o de que los amados amen.[55]

A continuación, el autor explica el valor de los signos, que, en caso de llegar a ser necesarios, constituyen «pruebas» o son verdaderos «en la mayoría de los casos». Pero lo más instructivo de la definición son los ejemplos: es extremadamente probable que los envidiosos odien y que los amados correspondan al afecto recibido, pero ello no sucede siempre. Pese a Platón, éste es el grado de fiabilidad que puede alcanzar la dialéctica según

Aristóteles; se trata de una refutación «según la opinión», y no «según la realidad», si bien se aproxima mucho a la realidad gracias al valor de los *endoxa*, los cuales, para el Estagirita, son opiniones relevantes, autorizadas y muy dignas de consideración.

El grado de fiabilidad de los *endoxa* permite a Aristóteles utilizar ampliamente la dialéctica en sus tratados filosóficos o «científicos» (en el sentido antiguo del término). De hecho, no sólo practica el uso de la dialéctica, sino que lo teoriza explícitamente en la ética y en la política, donde no es necesario perseguir el rigor (*akribeia*) de las demostraciones matemáticas, sino que uno debe conformarse con demostraciones que partan de premisas válidas «en la mayoría de los casos» y que, por lo tanto, lleven a resultados del mismo tipo.[56] Según Aristóteles, en el ámbito de la llamada «filosofía práctica», en primer lugar, es necesario exponer los distintos pareceres (*tithenai ta phainomena*); en segundo lugar, es preciso desarrollar las aporías (*diaporesantas*), es decir, deducir las consecuencias derivadas de pareceres opuestos sobre el mismo problema; y, por último, hay que «resolver las dificultades y preservar los *endoxa*», esto es, aceptar las opiniones cuyas consecuencias eviten las contradicciones y concuerden con los *endoxa*.[57] En un pasaje de la ***Ética Eudemia***, Aristóteles llega a decir que «las refutaciones de los adversarios son demostraciones [*apodeixeis*] de los discursos opuestos a ellos»,[58] afirmación que le habría gustado mucho a Platón.

Incluso una ciencia «teorética» como la física se sirve de la dialéctica, puesto que, debido a la materialidad de su objeto (los cuerpos naturales), debe conformarse con verdades que, a diferencia de las matemáticas, no siempre son válidas, sino que sólo lo son «en la mayoría de los casos». Tal es el caso, por ejemplo, de la afirmación «El hombre engendra a un hombre», ya que, en algún caso excepcional, el hombre puede engendrar un monstruo. «Todas las realidades naturales —observa Aristóteles— se dan de una manera determinada siempre o en la mayoría de los casos, cosa que no ocurre con ninguna realidad vinculada a la fortuna o al azar».[59] La definición del lugar también requiere un procedimiento típicamente dialéctico, que consiste en resolver las aporías suscitadas por las distintas opiniones acerca del tema y en descubrir la causa de las dificultades.[60] Refiriéndose a otro problema físico, el de la ingenerabilidad e incorruptibilidad del mundo, Aristóteles afirma que es prioritario discutir

sobre los distintos pareceres, pues «las demostraciones de unos constituyen las aporías de sus opuestos».[61]

Según el Estagirita, incluso la metafísica (o «filosofía primera») debe, ante todo, formular las aporías, esto es, exponer las soluciones opuestas que puede tener un mismo problema, y luego «desarrollar bien las aporías» (*diaporesai kalos*), es decir, deducir las consecuencias de las soluciones opuestas y considerar «todas» las dificultades a las que estas se enfrentan, pues «el camino correcto [*euporia*] que se hallará después consiste en la resolución de las aporías formuladas anteriormente».[62] El libro III de la *Metafísica* es un debate de tipo dialéctico acerca de quince aporías referidas a la unidad de la ciencia y a los principios que ésta investiga. Y la dialéctica no coincide con ninguna ciencia, ni siquiera con la filosofía primera, a pesar de que ambas coinciden en su carácter universal.

> Los dialécticos debaten sobre todas las cosas, y algo común a todas es el ser [...], que es el objeto propio de la filosofía. La dialéctica trata de la misma clase de cosas que trata la filosofía, pero se diferencia de ésta en el tipo de capacidades [...]. La dialéctica es capaz de examinar [*peirastike*] las mismas cosas que la filosofía es capaz de conocer [*gnoristike*].[63]

La dialéctica, como todas las ciencias y discursos dotados de sentido, se basa en dos principios, que Platón ya había utilizado, aunque es Aristóteles el primero en formularlos de forma explícita: el principio de no contradicción y el principio del tercero excluido. Aristóteles alude también a ellos empleando el término matemático «axiomas», esto es, «dignidades» (de *axios*, «digno»), pues son proposiciones dignas de ser admitidas por todos. Como tales, dichos principios son evidentes para todos, y todos se sirven de ellos, aunque tal uso se limite al propio campo de investigación. No obstante, el hecho de poner en tela de juicio estos principios, es decir, de examinar «si son verdaderos o no lo son», compete al filósofo primero o metafísico, y ello se debe a su mencionado carácter universal.

Aristóteles no duda en definir el principio de no contradicción como «el más sólido» (*bebaiotate*) de todos, y lo califica de «anhipotético» (*anypothetos*), término que utiliza Platón refiriéndose a la idea del bien. Dicho principio queda formulado de este modo:

> [...] es imposible que el mismo atributo corresponda y no corresponda al mismo sujeto al mismo tiempo y en el mismo aspecto.

Si la correspondencia y la no correspondencia entre un mismo sujeto y un mismo atributo, al mismo tiempo y en el mismo aspecto, es imposible, entonces la contradicción, es decir, el discurso que afirma y niega a la vez tal correspondencia, es falsa, pues no responde a la realidad. En el discurso, esto es, en el lenguaje, puede existir la contradicción, pero no así en la realidad y, según Aristóteles, tampoco en el pensamiento. Por eso la contradicción es el principal instrumento de la refutación; si se deduce una contradicción a partir de una tesis, ello demuestra que dicha tesis es falsa.

Según algunos especialistas en lógica, el principio del tercero excluido es un corolario del principio anterior, mientras que, según otros, es un principio nuevo. En cualquier caso, este segundo principio reza así:

> Tampoco es posible que exista un término medio en la contradicción, pues es necesario afirmar o negar cualquier atributo de cualquier sujeto.[64]

En una lógica ambivalente, cuyos únicos valores son lo verdadero y lo falso, como la que se utiliza comúnmente en el lenguaje cotidiano y científico, ello significa que, si una afirmación es falsa, su negación debe ser verdadera, puesto que no existe una tercera posibilidad; y si la negación es falsa, la afirmación debe ser verdadera. Como puede verse, el principio del tercero excluido es un gran instrumento a la hora de argumentar, no porque revele qué es verdadero o qué es falso, sino porque, empleado junto con el principio de no contradicción, y una vez refutada una postura determinada por ser contradictoria, permite afirmar con certeza la veracidad de su negación. Naturalmente, dicha veracidad depende de la falsedad de la cual ésta constituye la negación. En un debate dialéctico, ambas dependen del valor de las premisas de las que se deduce la contradicción; en cambio, en una demostración científica, como es, por ejemplo, la demostración por absurdo, si se deduce que una proposición es contradictoria a partir de principios indudablemente ciertos, la veracidad de su negación es igual de indudable.

Según Aristóteles, el principio de no contradicción, en realidad, no puede demostrarse, puesto que, al ser el principio de cualquier discurso

dotado de sentido, se da por supuesto en cualquier demostración. No obstante, sí puede demostrarse mediante la refutación:

> El demostrar mediante la refutación [*apodeixai elenktikos*] es distinto al demostrar, pues si alguien quisiera demostrar [el principio de no contradicción] incurriría en una petición de principio, mientras que si la causa de tal error fuese otro, se produciría una refutación y no una demostración.[65]

Para que dicha refutación tenga lugar, es necesario que alguien intente negar el principio en cuestión; y, para poder negarlo, debe decir algo que tenga sentido, pues si no dijera nada se estaría comportando como una planta. En el momento en que hace esto, el presunto negador del principio de no contradicción admite algo determinado, esto es, algo que excluye su propia negación, y, con ello, admite el principio de no contradicción incurriendo en una petición de principio. En resumidas cuentas, quien quiere negar dicho principio debe admitirlo y, por lo tanto, no consigue negarlo.

Evidentemente, se trata de una argumentación de carácter dialéctico, ya que supone una discusión entre dos interlocutores, en la cual uno de ellos es refutado. No obstante, es una refutación *sui generis*, pues, a diferencia de lo que ocurre normalmente, no puede consistir en provocar una contradicción en el adversario, puesto que, para el negador del principio de no contradicción, la contradicción no es signo de falsedad, sino que consiste en mostrar cómo el adversario no logra hacer lo que desea. Una vez adquirido el principio de este modo, puede utilizarse para cualquier refutación normal. Mediante el principio de no contradicción, la dialéctica alcanza su grado de poder más alto, porque llega donde ninguna ciencia podría llegar. De esta forma, Aristóteles, por así decirlo, honra a Platón, quien había sido el primero en calificar de «anhipotético» el principio supremo, que sólo podía darse en la dialéctica «pasando a través de todas las refutaciones».

VI
¿QUÉ EFECTOS TIENE LA POESÍA?

LA PALABRA: ENTRE LA RAZÓN Y LA PASIÓN

«Lo útil no es el fin de la poesía, aunque pueda convenirle. E incluso el poeta puede aspirar expresamente a lo útil y obtenerlo (tal pudo ser el caso de Homero), sin que por ello lo útil sea el fin de la poesía, del mismo modo que el agricultor puede servirse del hacha para cortar forraje y demás, sin que por ello el cortar sea el fin del hacha. La poesía puede ser útil indirectamente, lo mismo que el hacha puede cortar, pero lo útil no constituye su fin natural, aquello sin lo cual no puede existir; en cambio, no puede existir sin lo deleitoso, puesto que deleitar es el cometido natural de la poesía».[1] Estas palabras de Leopardi, escritas a muchos siglos de distancia de los griegos, forman una constelación de conceptos que define la expresión poética en su vertiente más universal, válida para todos los pueblos occidentales y para todas las épocas. La ausencia de una utilidad inmediata, la capacidad de proporcionar placer, el vínculo con la dimensión afectiva y emotiva del hombre son las principales características de la expresión artística, y no sólo para los autores de textos poéticos, sino también para el público que se deleita cautivado por los mismos. En la poesía, la palabra pierde su habitual función descriptiva y denotativa para concentrarse en el poder evocativo de los sonidos, para ampliar el ámbito de lo cognoscible a través de la creación de un mundo imaginario, cercano en mayor o menor medida al mundo que existe realmente.

Los filósofos de la Antigüedad también se ocuparon de poesía, actividad que tenía gran importancia en la vida de los griegos. Basta pensar en los poemas homéricos, considerados como la base de la civilización helénica, o en el protagonismo que tenía el teatro en la vida cívica, especialmen-

te en Atenas. La poesía, gracias al placer de la imitación, posee la capacidad de mostrar los posibles actos humanos en las distintas situaciones de la vida, lo cual, para algunos (como Aristóteles), constituye su gran cualidad, mientras que, para otros (como Platón), representa su peor defecto. Según Platón, la poesía distancia a los hombres de la verdad de las ideas —lo cual significa que se aleja mucho del conocimiento propiamente filosófico— y, además, repercute en el componente irracional del alma e impulsa a la misma a adoptar comportamientos excesivos e inmorales. Sin embargo, todos los filósofos antiguos que hablan de poesía coinciden en señalar el extraordinario poder de la palabra (*logos*), así como su profunda ambivalencia, ya que puede utilizarse en argumentaciones racionales, como ocurre en el procedimiento dialéctico y los silogismos, o también para suscitar pasiones positivas o negativas, las cuales —al menos momentáneamente— paralizan la razón y condicionan la voluntad de los oyentes.

GORGIAS: LA FUERZA ARROLLADORA DE LA POESÍA

El primer filósofo de quien se conservan unas páginas dedicadas a la poesía es Gorgias, el cual, además del poder del *logos* en general, realzó el poder de ese discurso tan especial que constituye la poesía. Ya hemos visto que, en el *Encomio a Helena*, el autor afirma lo siguiente:

> [...] el *logos* es un gran dominador que, con un cuerpo muy pequeño y sumamente invisible, realiza las hazañas más divinas: es capaz de poner fin al miedo, eliminar el dolor, proporcionar felicidad y aumentar la compasión.

Y a continuación Gorgias focaliza su atención en la poesía, señalando su capacidad de provocar emociones en quien la escucha.

> Yo considero y llamo a la poesía, en todas sus formas, un discurso con metro, y quien lo escucha siente un escalofrío de temor, una compasión que arranca las lágrimas, una devastadora sed de dolor. Y, por efecto de las palabras, el alma sufre de un modo especial al oír aventuras y desventuras referidas a hechos y personas ajenas.[3]

El poder de la poesía es, pues, el poder del *logos*, al cual se añade la sugestión del metro, esto es, del ritmo, de la música, lo cual aumenta su efecto turbador. Para Gorgias, todo discurso, en líneas generales, posee la fuerza emotiva que nosotros solemos atribuir únicamente a la poesía, sólo que, en el discurso específicamente poético, tal fuerza se ve aumentada por el metro. Las principales pasiones que suscita la poesía son el miedo y la compasión, las mismas que Gorgias considera como efectos del *logos* en general, pero también levanta otras:

> Los hechizos inspirados por las palabras proporcionan placer y acaban con la tristeza, pues el poder del hechizo se une a la disposición del alma y la persuade y arrastra con su encanto. Con la fascinación y la magia se inventaron dos artes: los errores del alma y los engaños de la mente.[3]

La poesía, además de sugestionar, hechiza y engaña el alma, puesto que, si la libra del dolor (aunque sólo sea momentánea y aparentemente), no es porque elimine sus causas, sino porque las oculta y relega al olvido. Gorgias cree que la poesía no comunica la verdad, sino el error, y cree que, al persuadir el alma del oyente, lo está engañando. Así pues, la poesía constituye una auténtica forma de magia, de poder extraordinario y casi sobrenatural. El alma no puede resistirse a ese poder, se ve dominada por el mismo y, cuando se halla bajo tal influjo, no es responsable de sus actos.

Buen ejemplo de ello es Helena de Troya, personaje cuya inocencia pretende demostrar Gorgias.

> ¿Qué motivo impide, pues, creer que Helena, más que por su voluntad, fue arrastrada por palabras lisonjeras, como si la hubieran raptado con violencia? Así puede constatarse la fuerza de la persuasión, que no tiene apariencia de inexorabilidad, pero tiene su poder. Un discurso persuade una mente, la obliga a creer en lo que dice y a consentir en los hechos. Por tanto, el culpable es el persuasor, quien ejerció la fuerza, mientras que la persuadida no debería ser difamada, puesto que la obligó la fuerza de la palabra.[4]

Gorgias imagina que Paris sedujo a Helena y la obligó a seguirlo utilizando palabras y halagos. Por consiguiente, Helena es inocente, ya que nadie puede resistirse al poder de la palabra, y Paris es culpable, porque utiliza

dicho poder para engañarla, agrediéndola no físicamente, pero sí moralmente. Con este relato, Gorgias muestra la gran atracción que la poesía ejerce sobre los griegos y, en cierto modo, la justifica, si bien es consciente de que se trata de un engaño, de una verdad aparente, no auténtica.

Más de dos milenios después, Goethe imaginará una situación análoga. Fausto, el protagonista que da título a su poema, a quien Mefistófeles transforma en el joven Enrique, seduce a Margarita con sus palabras, hasta el punto de que ella, sola ante la rueca, rememora «el mágico fluir de su habla» (*seiner Rede Zauberfluss*).[5] Como es sabido, en el *Fausto*, Goethe propone cambiar el inicio del Evangelio de San Juan, y sustituir «En el principio existía la palabra» por «En el principio existía la acción», puesto que la palabra no se limita a describir la realidad, sino que la produce.[6] Gorgias concluye el *Encomio a Helena* con un elogio al poder sugestivo de la palabra, e introduce otra metáfora que se hará célebre.

> Entre el poder del discurso y la disposición del alma existe la misma relación que entre la función de los fármacos y la naturaleza del cuerpo: algunos fármacos eliminan del cuerpo ciertos humores y otros, otros humores, algunos terminan con la enfermedad y otros, con la vida; del mismo modo, hay discursos que producen dolor, otros, deleite, otros, temor, otros infunden valor a los oyentes, y otros, con persuasión perversa, envenenan y embrujan el alma.[7]

La acción de la palabra sobre el alma es similar a la acción de los fármacos sobre el cuerpo, pues influye en las condiciones físicas del hombre y, además, es ambivalente o doble, ya que puede ser positiva o negativa. Gorgias sabe que los fármacos pueden ser una terapia, pero que también pueden envenenar («algunos terminan con la enfermedad y otros, con la vida»), y establece una analogía entre éstos y la palabra, fuente de felicidad y de dolor, la cual puede persuadir a alguien para que realice buenas o malas acciones. Ahí es donde reside su «persuasión perversa», que envenena y embruja el alma. Así pues, la palabra no es sólo magia, sino que puede llegar a convertirse en brujería. Gorgias, siendo como es un gran retórico, aplica a la palabra en general las mismas características que atribuye a la poesía, transformando así cada discurso en algo similar a la poesía. Al mismo tiempo, su concepción de la palabra muestra que el sofista es plenamente consciente de la fuerza arrolladora de la poesía.

PLATÓN: LA POESÍA HECHIZA Y ENGAÑA

Platón muestra la misma sensibilidad que Gorgias en lo tocante al poder sugestivo de la poesía, sólo que no se resigna ante el hecho de que la poesía pueda dominar el alma, e intenta oponer resistencia mediante la educación o incluso a través del poder político. El primer aspecto de su compleja postura puede observarse en el *Ion*, diálogo en el que Sócrates, portavoz de Platón, discute acerca de la actividad del rapsoda Ion, famoso por su habilidad al recitar los poemas de Homero. La tesis de Sócrates, con la cual Ion se muestra de acuerdo, es que tal habilidad no es un arte ni una ciencia, sino el resultado de «un divino poder», que mueve a los hombres del mismo modo que el imán mueve los objetos. La piedra magnética —explica Sócrates— no sólo atrae directamente los anillos de hierro, sino que transmite su poder de atracción a dichos anillos, los cuales, a su vez, atraen otros anillos, y así se forma una cadena cuyo poder viene del imán inicial. Sócrates compara el imán a la Musa, que es la poesía, y dice así:

> De la misma manera, la musa inspira a los poetas y, a través de ellos, se forma una cadena de poseídos por la divina inspiración. Todos los buenos poetas épicos componen sus bellos cantos no por arte, sino porque están poseídos por la divinidad, y lo mismo ocurre con los buenos poetas mélicos. Al igual que los coribantes, quienes danzan cuando pierden el freno racional, también los poetas mélicos componen sus bellas poesías cuando pierden el freno racional. En cuanto captan un tono y un ritmo, se agitan con báquico furor, poseídos por la divinidad; y, al igual que las bacantes, quienes recogen miel y leche de los ríos cuando las posee la divinidad y pierden el sentido, también el alma de los poetas mélicos hace lo que éstos dicen.[8]

Según Platón, los poetas, ya sean épicos, como Homero, o mélicos (líricos), como Safo, Alceo, Anacreonte, etc., están inspirados por la divinidad, o, como dice el autor, «poseídos», exactamente igual que los coribantes, o danzadores, y las bacantes, que danzaban en las procesiones en honor de Baco. Estos personajes, fuera de sí, perdían todo freno racional, y su poesía nace de tal irracionalidad. Platón confirma con estas frases su imagen del poeta:

> El poeta es un ser ligero, alado y sagrado, que no sabe componer si dios no lo inspira, si no pierde el juicio y se ve despojado del intelecto.[9]

Quien posee intelecto —continua Platón— es incapaz de componer poemas y de hacer vaticinios. Pero dios priva al poeta de intelecto para «utilizarlo como intermediario», esto es, lo posee y suplanta para componer poemas y hacer vaticinios por boca del mismo. Los poetas son, pues, intérpretes de los dioses. Y los rapsodas, quienes recitan los poemas compuestos por los poetas, son, a su vez, intérpretes de los poetas, «intérpretes de intérpretes», y, como tales, aunque sea de modo indirecto, también están poseídos por la divinidad. Así describe el personaje de Ion su estado emotivo durante la recitación:

> Cuando declamo un episodio digno de compasión, los ojos se me llenan de lágrimas; y, si se trata de un hecho pavoroso o terrible, se me erizan los cabellos a causa del espanto y el corazón me late fuerte.[10]

La poesía tiene el efecto de hacer perder la razón, en primer lugar, al poeta que la compone, y, luego, al rapsoda que la recita, ya que la razón cede su lugar, por así decirlo, a una divinidad que habla por boca del poeta y de su intérprete, la cual provoca profundas emociones en ambos, las mismas emociones que describen.

Y eso no es todo. Del mismo modo que los anillos atraídos por el imán transmiten su poder de atracción a los anillos sucesivos hasta formar una cadena, también poetas y rapsodas producen los mismos efectos que la divinidad les produce a ellos en la mayor parte de los espectadores. Así lo relata Platón por medio del personaje de Sócrates:

> [...] el espectador es el último de estos anillos, que, como ya dije, reciben los unos de los otros el poder que les transmite la piedra de Heráclea [el imán]. El anillo intermedio eres tú, rapsoda y actor, y el primer anillo es el poeta. Por medio de estos anillos, dios lleva el alma humana por donde quiere, pues transmite su poder de unos a otros.[11]

La poesía hace que poetas, rapsodas y espectadores pierdan el juicio, y suscita en ellos pasiones que, de otro modo, serían imposibles. Indudable-

mente, se trata de un efecto extraordinario, similar al que describe Gorgias refiriéndose al *logos*, con la diferencia de que Platón, con su visión religiosa, concibe a una divinidad como origen del proceso, mientras que Gorgias, más laico, lo atribuye al propio *logos*.

Como hemos visto, Platón cree en el poder de la educación, y está convencido de que se debe educar a los hombres en la racionalidad. Para mostrar cómo puede hacerse, en la *República* imagina una ciudad ideal gobernada por filósofos, en la cual se eduque a los custodios, es decir, a quienes están destinados a convertirse en guerreros o gobernantes; y, al describir esta educación, el autor dedica un amplio espacio a la poesía. La educación de los custodios debe formar tanto el cuerpo como el alma; el cuerpo, mediante la gimnasia y el alma, mediante la «música», término (en griego, *ta mousika*) con el cual designa todas las actividades pertenecientes al ámbito de las musas, esto es, la música propiamente dicha, la danza, el canto y la poesía. En la poesía se incluyen los relatos de los poetas, es decir, los mitos, transmitidos de padres a hijos, con respecto a los cuales Platón recomienda una estricta vigilancia.

> Debemos vigilar a los fabuladores y, si sus relatos son buenos, aceptarlos y, si son malos, rehusarlos. Luego persuadiremos a madres y ayas para que cuenten a los niños los primeros y formen sus almas, mejor que con las manos y los cuerpos, con los relatos. No obstante, debemos rechazar la mayor parte de los relatos que se cuentan hoy en día.[13]

Aquí, los relatos «buenos» son aquellos que se consideran positivos desde el punto de vista moral, esto es, cuentos edificantes, y los «malos», aquellos que atentan contra la integridad moral de los oyentes. Esto queda muy claro a través de los ejemplos que Platón aduce poco después. Los poetas a quienes se refiere son, principalmente, Homero y Hesíodo, cuyos mitos tratan de los dioses. Pues bien, según el filósofo, los relatos de ambos poetas son censurables, pues ofrecen una imagen falsa de los dioses al representarlos como seres malvados, vengativos y agresivos. En realidad, los poetas deberían hacer todo lo contrario, es decir, deberían representar a los dioses tal como son, y éstos, para Platón, son fundamentalmente buenos. El filósofo llega a imaginar medidas legales de carácter restrictivo para los

poetas, tal como muestran estas palabras pronunciadas por el personaje de Sócrates:

> Adimanto, en este momento tú y yo no somos poetas, sino fundadores de un estado [es decir, de una ciudad], y los fundadores deben conocer los modelos que los poetas han de seguir a la hora de componer sus relatos; y si los poetas no se atienen a ellos en sus obras, no deben dejarlos componer.[13]

El autor habla de leyes propiamente dichas. Primera ley: oponerse a la afirmación de que la divinidad ocasiona males a alguien. Segunda ley: impedir que se presente a la divinidad como si fuera capaz de transformarse en otro ser.

> Si queremos que nuestros guardianes sean tan piadosos y divinos como puede serlo un hombre, cuando alguien diga semejantes cosas acerca de los dioses, nos enojaremos, no le concederemos un coro y no permitiremos que los maestros utilicen sus obras para educar a los jóvenes.[14]

La expresión «conceder un coro» significaba que el arconte epónimo, esto es, la autoridad política, daba permiso a un poeta para representar un nuevo espectáculo y para reclutar a tal fin un coro. Platón solicita la intervención de la autoridad política contra los poetas que no respetaban sus leyes, lo cual supone una auténtica censura.

Platón también quiere eliminar de la educación de los jóvenes aquellos relatos que suscitan temor a la muerte, pues impiden que los futuros custodios se conviertan en hombres valientes. Así, el personaje de Sócrates, tras citar unos versos homéricos pertenecientes a dicho género y, por tanto, condenables, afirma:

> Rogamos a Homero y a los demás poetas que no se enojen si tachamos todas estas expresiones y otras semejantes, pues no lo hacemos porque no sean poéticas o agradables a los oídos de la mayoría, sino porque, cuanto más poéticas son, menos deben oírlas los niños u hombres, los cuales deben ser libres y temer más la esclavitud que la muerte.[15]

En la *República*, lo mismo que en el *Ion*, Platón demuestra ser plenamente consciente de la belleza de la poesía, de su poder de sugestión, y conde-

na ciertos poemas a causa de ello. Las composiciones poéticas, con su poder evocativo, suscitan en los jóvenes sensaciones inmorales (por ejemplo, el miedo) que deben evitarse a cualquier precio.

Platón, al igual que Gorgias, compara la poesía con un fármaco, especialmente la poesía que relata lo falso, ya que, en ocasiones, relatar lo falso puede resultar útil, pero, en otros casos, es muy perjudicial. ¿Y quién debe juzgar cuándo es oportuno emplear dicho fármaco? Ésta es la respuesta de Platón:

> Si no nos engañábamos hace un momento y si es cierto que lo falso, aunque de nada sirve a los dioses, puede ser útil para lo hombres como lo es un fármaco, está claro que el uso de dicho fármaco está reservado a los médicos, y no a particulares. Ahora bien, si hay alguien que tenga derecho a decir lo falso, son los gobernantes, quienes pueden hacerlo para engañar a enemigos o conciudadanos en beneficio del estado [esto es, de la ciudad].[16]

Como puede observarse, Platón cree que son los políticos quienes deben decidir cuándo se puede mentir y cuándo no. De este modo, niega a los poetas el derecho a contar falsedades, a inventar situaciones imaginarias, y, en cambio, reconoce el derecho de los políticos a mentir por el bien de la ciudad. Sin duda, hoy, para nosotros, dicho criterio puede parece una aberración, pero conviene recordar que los políticos a quienes se refiere Platón son los filósofos encargados de gobernar la ciudad ideal, hombres sabios y virtuosos preocupados por el bien de los ciudadanos. En cualquier caso, Platón no duda en someter la poesía al juicio de los políticos, y lo hace porque es muy consciente del poder sugestivo de la misma.

En la *República*, la disertación sobre la poesía prosigue con una interesante distinción entre poesía puramente narrativa, poesía imitativa y poesía mixta, a medio camino entre las dos primeras. La poesía puramente narrativa es aquella en la cual el poeta se limita a relatar actos protagonizados por otros, o discursos pronunciados por otros, en forma de discurso indirecto, como ocurre, por ejemplo, en el caso de los ditirambos. La poesía imitativa es aquella en la cual el poeta, por así decirlo, vive a través de sus personajes y los hace hablar mediante discursos directos, esto es, diálogos, como sucede en la tragedia y la comedia. La poesía mixta es la que alterna

discursos directos e indirectos, como es el caso de la poesía épica. Pues bien, según Platón, la poesía imitativa, en su mayor parte, es condenable, más que nada porque los jóvenes destinados a ser custodios no deben aprender a imitar a otras personas, ya que la imitación de una acción es, en sí misma, una acción similar a la imitada, y es imposible hacer bien varias acciones a la vez.[17]

Y existe otro motivo para condenar la poesía: los jóvenes no deben imitar a personas que se comportan mal, como esclavos, locos o cualquier otra persona indigna. En cambio, pueden aceptarse imitaciones de hombres de bien, aunque Platón reconoce que resultan menos agradables. Y es importante que admita esto último, pues significa que la poesía no edificante suele ser la más hermosa y sugestiva, la que proporciona mayor placer. Una vez más, el filósofo demuestra ser plenamente consciente del enorme poder emotivo de la poesía, por mucho que la someta a exigencias morales.

> Si un hombre inteligente, capaz de adoptar cualquier forma e imitar cualquier cosa, llegara a nuestro estado para ofrecer al público sus poemas, nosotros lo reverenciaríamos como a un ser divino, maravilloso y encantador, pero le diríamos que, en nuestro estado, no se permiten hombres semejantes, y lo mandaríamos a otro estado tras verter perfumes sobre su cabeza y coronarla de lana. Nosotros, que aspiramos a lo útil, necesitamos un poeta o mitólogo más austero y menos agradable, que imite el lenguaje de los hombres de bien y adapte sus palabras a los modelos que establecimos por ley al principio, cuando empezamos a educar a los soldados.[18]

Platón reconoce que el poeta plurimitador, como, por ejemplo, Homero, es un ser «divino, maravilloso y encantador», pero no lo acepta, porque la educación debe aspirar a lo «útil», es decir, al bien, aunque sea a costa de renunciar al placer que proporciona la belleza.

Platón afirma que la gran poesía es esencialmente imitación (*mimesis*); en eso consisten el teatro, la tragedia y la comedia, los cuales, en el pasado, llegaron a la cúspide de su grandeza, y también gran parte de la poesía épica (la de Homero). En este caso, «imitar» no significa depender pasivamente de la realidad, reproducir hechos sin más, sino representar actos y palabras que, pese a ser invenciones del poeta, parezcan reales. En

opinión de Platón, este carácter de representación hace de la poesía un instrumento eficaz y poderoso, pero también peligroso desde un punto de vista moral.

En el último libro de la *República*, tras describir las características de la ciudad ideal, Platón vuelve sobre el tema de la poesía imitativa, y en esta ocasión emite un juicio totalmente negativo, que parte de Homero, primer maestro de todos los tragediógrafos, y se extiende a todos los poetas, tanto trágicos como cómicos.

> —Por cierto —dije—, otras muchas razones me llevan a creer que fundamos nuestro estado de la mejor manera posible, y lo digo sobre todo pensando en la poesía.
>
> —¿A qué te refieres? —preguntó.
>
> —A no admitir de ningún modo la parte imitativa. Ahora es más evidente que no debe admitirse bajo ningún concepto, tal como yo creo, puesto que se han diferenciado los distintos aspectos del alma.
>
> —¿Qué quieres decir?
>
> —A vosotros os lo puedo decir, porque no me delataréis ante los autores trágicos, ni ante el resto de imitadores. Todas estas obras, según parece, constituyen un grave perjuicio para el espíritu de aquellos oyentes que no disponen del fármaco, es decir, que ignoran su verdadera índole.[19]

Para comprender a fondo su condena de la poesía, debemos adentrarnos de nuevo en el significado que tiene el concepto de imitación en la filosofía de Platón. Éste habla del procedimiento imitativo del pintor, quien pinta una cama copiando la cama de madera que ha construido el carpintero, quien, a su vez, la ha construido —según la teoría de las ideas— copiando la idea de cama única e universal, creada, por así decirlo, «por dios».[20] Pues bien, de estas tres camas, la que ha creado dios, la que ha construido el carpintero y la que ha pintado el pintor, la única verdadera es la primera, pues constituye la esencia de la cama, el modelo de todas las camas sensibles. La que ha construido el carpintero es una cama menos verdadera, y la que ha pintado el pintor no tiene nada de cama. El filósofo, pues, concibe la imitación como una fabricación de copias, mejor dicho, de copias de copias, la cual se aleja doblemente de la verdadera realidad para convertirse en creación de apariencias y falsedades.

Lo mismo puede decirse de la poesía imitativa. Así, por ejemplo, Homero representa acciones de guerra, pero ¿quién estaría dispuesto a tomar clases de arte de la guerra con él? ¿Quién desea que Homero le enseñe los muchos temas de los que habla? ¿Quién puede aprender una virtud de Homero?

—¿Admitimos, pues, que todos los poetas, empezando por Homero, son imitadores de copias de la virtud y demás cosas sobre las que tratan, y que no se atienen a la verdad? ¿Y que, como decíamos hace un momento, el pintor, aunque no entienda de fabricación de zapatos, hará un zapatero que le parecerá un zapatero de verdad a quien tampoco entiende de zapatería y juzga a partir de colores y figuras?

—Sí, está claro.

—Pues entonces también diremos que el poeta aplica ciertos colores a las artes mediante los nombres y las frases, aunque sólo entienda de imitación.[21]

El imitador conoce poco las cosas que imita, y la imitación es una broma, no una cosa seria, y quienes se dedican a la poesía trágica, ya sea en yambos o en versos épicos, son imitadores en el más alto grado posible.[22]

Ante todo, el autor condena la imitación desde un punto de vista cognoscitivo, pues no nos hace conocer la verdad, sino que muestra únicamente apariencias y, por tanto, nos aleja y aparta de la misma. Pero Platón también condena la imitación por otro motivo. La poesía imitativa, al representar los sentimientos de los hombres, suscita en los oyentes o espectadores los mismos sentimientos y, de este modo, desarrolla sus almas pasionales y debilita su parte racional. Así, por ejemplo, la poesía que representa a un hombre llorando suscita el llanto, y con ello desarrolla la parte del alma propensa a las lágrimas y debilita la razón, ya que esta última debería evitar el llanto. Platón escribe lo siguiente al respecto:

El poeta imitativo genera en el alma de cada uno una especie de constitución mala, y se adapta a la parte sin intelecto que hay en la misma, la cual no es capaz de discernir lo grande de lo pequeño, sino que juzga las mismas cosas ora grandes y ora pequeñas, fabrica copias y se mantiene muy alejada de la verdad.[23]

Lo peor de la poesía, cuando es gran poesía, corrompe incluso a los mejores hombres.

> Cuando los mejores de nosotros oímos las imitaciones que Homero u otro autor trágico hacen de algún héroe que, inmerso en el luto, se desahoga con un largo discurso lleno de gemidos, o las imitaciones de personajes que expresan su desgracia a través del canto y se golpean, ya sabes cuánto disfrutamos con ello, y cómo nos entregamos, los seguimos y compartimos sus sentimientos, y con cuánta seriedad alabamos como buen poeta a quien mejor sabe hacernos sentir estas emociones.[24]

La gran poesía, la de los grandes poetas, hace que los espectadores sientan idénticas emociones a las que se imitan en escena y, además, provoca admiración hacia el autor. Para Platón, todo esto es un error, ya que no debemos sentir pasiones tan incontroladas, sino resistirnos a ellas y desaprobar a quien las suscita. Y lo mismo puede decirse en el caso de la comedia.

> Si, en una imitación teatral cómica o en una situación privada, oyes ridiculeces que a ti te avergonzaría hacer, te regocijas y no las rechazas como algo malo, ¿no estás haciendo exactamente lo mismo que hacías con respecto a los asuntos que provocaban tu compasión? Pues ahora das rienda suelta a esa inclinación a hacer reír que, por temor a quedar como un bufón, refrenabas con la razón, y, de este modo, casi sin darte cuenta, te dejas llevar y empiezas a comportarte como un autor cómico en la intimidad.[25]

La poesía imitativa fomenta las pasiones que, según Platón, deberíamos reprimir.

> La imitación poética tiene efectos semejantes en lo que se refiere a los placeres del amor, la cólera y demás apetitos dolorosos y agradables de nuestra alma, aquellos que, como suele decirse, acompañan nuestros actos. Y es que dicha imitación los fomenta y nutre, cuando lo que convendría es dejarlos secar.[26]

La condena de Platón, como hemos visto, no implica que él no sepa apreciar y reconocer la grandeza de los poetas. Por eso el personaje de Sócrates dice:

> Pues bien, Glaucón, cuando te encuentres con gente que alaba a Homero y sostiene que este poeta educó Grecia y merece ser estudiado con vistas a administrar y educar el mundo humano, así como para organizar y vivir la vida según sus reglas, besa y abraza a esta gente como a las mejores personas, y reconoce que Homero es el mejor poeta y el primero entre los autores trágicos. No obstante, debes saber que, en el estado, la única poesía admisible son los himnos a los dioses y los elogios a los honestos. Si admites también a la dulce musa lírica o épica, en tu estado reinarán el placer y el dolor en vez de la ley y aquello que todos hayan convenido en señalar como la óptima razón.[27]

Aquí, Platón reconoce la grandeza de Homero, lo cual no le impide censurarlo en nombre de la ley y la razón. Más adelante, el filósofo habla del «encanto» de Homero, y se compara a sí mismo con quien está enamorado de una persona y se separa de ella con mucho esfuerzo, si bien considera que tal amor es «pueril y vulgar». Además, Platón afirma que «entre la filosofía y el arte de la poesía existe una desavenencia antigua» (aunque habría que ver a qué clase de filosofía se refiere).[28] La disertación platónica acerca de la poesía concluye de este modo:

> No merece la pena descuidar la justicia ni las demás virtudes en aras de la exaltación del honor, las riquezas, el servicio público o la poesía.[29]

El conflicto entre filosofía y poesía no podría ser mayor.

ARISTÓTELES: LA POESÍA DELEITA Y ENSEÑA

Aristóteles, el otro gran maestro de la filosofía griega, dedicó un tratado a la poesía que tuvo gran fortuna: la *Poética*. Para el Estagirita, lo mismo que para Platón, la poesía, cualquier forma de poesía, es imitación (*mimesis*).

> La épica, la poesía trágica, la comedia, la composición de ditirambos y, en su mayor parte, el arte de tocar la flauta y la cítara, son, en términos generales, imitaciones. Sin embargo, se diferencian unas de otras por tres factores: o bien porque imitan con medios distintos, o con objetos distintos, o por la manera en que imitan.[30]

Como ya hemos dicho, «mímesis» no es sinónimo de adaptación pasiva a la realidad, sino de representación, puesta en escena, reconstrucción imaginativa. Esto es así en todas las artes, pero afecta de un modo especial a la poesía y, sobre todo, a la poesía dramática, esto es, a la tragedia y la comedia, que constituyen el objeto principal de la *Poética*.

Según Aristóteles, los medios que utiliza la poesía para imitar la realidad son el ritmo, la palabra y la melodía, conjuntamente o por separado. Los objetos que la poesía imita son «hombres en acción», los cuales pueden ser hombres sobresalientes (*spoudaioi*) o insignificantes (*phauloi*), es decir, los mejores y los peores hombres que se encuentran en la realidad. La diferencia entre tragedia y comedia es que la primera elige como protagonistas a hombres sobresalientes y la segunda, a hombres insignificantes. Las formas en que la poesía imita la realidad son las mismas que describe Platón: en la poesía épica, la imita a través de la narración; en la tragedia y la comedia, mediante la representación directa de diálogos y acciones. Como modelos de estos tres géneros, Aristóteles cita, respectivamente, a Homero, Sófocles y Aristófanes.

No obstante, el Estagirita valora la poesía de un modo opuesto al de Platón.

> La imitación es algo congénito en el hombre desde la infancia. Éste se diferencia de los otros animales por ser el más dotado para imitar, y adquiere sus primeros conocimientos a través de la imitación. Además, la experiencia demuestra que todos disfrutamos con la imitación, pues incluso nos gusta ver la perfecta reproducción de aquello que nos molesta cuando lo vemos en la realidad, como sucede con las imágenes de las bestias más odiosas o con los cadáveres. La causa de ello es que aprender es un gran placer no sólo para los filósofos, sino para todos los otros, aunque estos últimos lo hacen en menor medida. Por tanto, uno se deleita con las imágenes porque, al contemplarlas, aprende y razona sobre todas las cosas, como, por ejemplo, sobre por qué cierta figura es de una manera determinada.[31]

Imitar proporciona conocimientos y nos enseña; además, no nos aleja de la verdad, como sostenía Platón, sino que nos aproxima mucho a la misma. En este sentido, la experiencia de los niños es fundamental: aprenden a hablar a través de la imitación, y gracias a la misma aprenden todo lo que hacen los

adultos. En el célebre inicio de la *Metafísica*, Aristóteles afirma que todos los hombres, por naturaleza, desean conocer; del mismo modo, puede decirse que todos los hombres, por naturaleza, desean imitar, puesto que imitar ayuda a conocer. La tendencia a imitar forma parte de la naturaleza humana, y, junto con la posesión del *logos* y la necesidad de vivir en la *polis*, es lo que distingue al hombre del resto de animales. Aristóteles rechaza la tesis platónica de las ideas, ya que, en su opinión, la realidad sensible es la única realidad verdadera (la verdadera cama es aquella en la cual dormimos) y, además, afirma que la imitación es la mejor forma de aprender una acción.

La segunda característica que posee la imitación consiste en proporcionar deleite, el placer que nace de aprender. Si los hombres, por naturaleza, desean conocer, cuando aprenden, es decir, cuando satisfacen su deseo, deben sentirse complacidos. Platón, como hemos visto, también había constatado que la poesía proporcionaba deleite, pero lo había interpretado como algo negativo, como si se tratara de un placer perverso que era mejor evitar. Ello se debía a que, en su opinión, la poesía no ayuda a conocer, sino que engaña, nos aleja de la verdad y sólo comunica apariencias o falsedades. En definitiva, los dos grandes filósofos de la Antigüedad reconocen el poder de atracción de la poesía, sin duda porque lo han experimentado, pero uno lo rechaza y condena por motivos epistemológicos y éticos, mientras que el otro lo acepta y justifica basándose, en parte, en las mismas motivaciones y, en parte, en motivaciones contrarias.

Aristóteles aplica su valoración general de la mímesis a los principales géneros, empezando por la comedia:

> La comedia es la imitación de personas que no valen mucho, pero no por un vicio cualquiera, sino por lo ridículo, que es una parte de lo feo. Lo ridículo es un error, una monstruosidad que no daña ni provoca sufrimiento, lo mismo que la máscara [*prosopon*] cómica, que es algo feo y deforme pero no provoca sufrimiento.[32]

Así pues, el efecto de la comedia es lo ridículo; la comedia hace reír, pero la risa no es un mal, porque no provoca sufrimiento, nos hace disfrutar y no nos daña desde un punto de vista moral. Aristóteles no añade mucho más acerca de la comedia, pues afirma que no se sabe casi nada sobre sus

orígenes y evolución, ya que, en un principio, nadie la tomó en serio en la ciudad. Observa que «comedia» deriva de *kome*, «aldea», lo cual se refiere al hecho de que las gentes expulsadas de las ciudades vagabundeaban por aldeas.[33] Umberto Eco, en *El nombre de la rosa*, imagina que la *Poética* de Aristóteles comprendía un segundo libro dedicado a la comedia, libro perdido del cual se conservaba un único manuscrito en el monasterio donde se sitúa la acción de la novela. Alguien envenenó las páginas de dicho manuscrito para impedir su lectura, considerada fuente de risa y, como tal, inmoral, lo cual explica la muerte de varios monjes que, mientras lo leían, se lamieron el dedo para girar las hojas.

Tragedia y poesía épica coinciden en el hecho de imitar a hombres sobresalientes y en el de ser composiciones en verso, pero se diferencian en las siguientes características: en la tragedia se utilizan varios metros y en la épica sólo se emplea el hexámetro; la primera es un discurso directo y la segunda, una narración; la acción de la tragedia sucede en un día o poco más, mientras que, en la épica, dura un tiempo indeterminado. Aristóteles define la tragedia con estas palabras:

> La tragedia es la imitación de una acción seria y completa, de cierta magnitud, expresada en lenguaje ornamentado, separada en cada una de sus partes; no consiste en un relato, sino en personajes que actúan, y, mediante la compasión y el temor, lleva a cabo [*perainousa*] una purificación de este tipo de sentimientos.[34]

Aristóteles aclara más adelante algunos aspectos de esta compleja definición. Consideremos el objeto de la mímesis que constituye la tragedia: una acción «seria» (*spoudaia*), esto es, realizada por personas excepcionales, héroes y heroínas como Agamenón, Áyax o Antígona, y «completa» (*teleia*), es decir, perfecta, sin carencias, puesto que tiene un inicio, un desarrollo y una conclusión. Además, se trata de una acción «de cierta magnitud», lo cual significa que su duración es la adecuada, ni muy larga ni muy breve y, por tanto, bella. El «lenguaje ornamentado», según explica Aristóteles, es aquel que posee ritmo y melodía, conjuntamente o por separado. Y, puesto que las personas representadas actúan, la tragedia, además de la dicción y la música, debe incluir una puesta en escena.

Lo que Aristóteles no explica es el significado de la famosa «purificación» o «catarsis» (*katharsis*) de los sentimientos, concretamente de los dos sentimientos que Gorgias ya había identificado como efectos de la poesía: la compasión y el miedo. En la *Poética* no hay más alusiones a dicha purificación, que también se menciona en la *Política*, donde Aristóteles remite al lector a la *Poética* para mayores informaciones sobre el tema, si bien, como decimos, en esta última no se aclara su significado (por lo menos, en la parte de la obra que se ha conservado). Pese a todo, el pasaje de la *Política* donde se aborda la cuestión de la catarsis ayuda a entender el de la *Poética*; en él se habla de educar a los jóvenes en la mejor de las ciudades posibles.

> [...] decimos que no debe utilizarse la música para un único beneficio, sino para muchos, pues conviene cultivarla para la educación, la catarsis [...] y, en tercer lugar, para distraerse, relajarse y descansar tras la tensión. Por tanto, es evidente que debemos emplearla en todas sus formas, aunque no debemos emplearlas todas de la misma manera. Así, para la educación utilizaremos las formas más éticas, y las demás, aquellas que impulsan a actuar y avivan el entusiasmo, las utilizaremos para escucharlas mientras las ejecutan otros. [35]

Para Aristóteles, la catarsis es uno de los tres objetivos de la música, junto con la educación y la distracción, un objetivo vinculado a los otros dos, pero distinto a ambos. Desde un punto de vista ético, las formas musicales más dignas son las melodías y los cantos edificantes (por ejemplo, los cantos patrióticos), y su finalidad es la educación. En cambio, las formas musicales cuya finalidad es la catarsis son aquellas que incitan a actuar y alimentan el entusiasmo. Aristóteles añade:

> Emociones como la compasión, el temor o el entusiasmo, que a veces invaden ciertas almas, existen en todas, aunque en mayor o menor intensidad. Y algunos, víctimas de tales perturbaciones, cuando recurren a las melodías sagradas, que arrastran el alma fuera de sí, se restablecen como si hubieran recibido un tratamiento [*iatreia*] o una purificación [*katharsis*]. El mismo efecto obtendrán quienes sientan compasión, temor o cualquier otra emoción, dentro de los límites en que cada uno la sienta, pues para todos debe existir algún tipo de purificación y alivio acompañado de placer. Del mismo modo, las melodías purificadoras provocan un deleite inocente en los hombres.[36]

Todos los hombres, en mayor o menor medida, albergan sentimientos o emociones como la compasión, el temor o el entusiasmo. Algunas formas musicales, como las melodías sagradas, «que arrastran el alma fuera de sí», actúan sobre dichas emociones como un bálsamo y una purificación, esto es, un «alivio acompañado de placer» o «un deleite inocente».

Pero ¿la catarsis producida por la tragedia de la que se habla en la *Poética* conlleva los mismos efectos que tiene la música según la *Política*? En realidad, el texto no dice que la tragedia produzca una purificación de las pasiones, sino que «lleva a cabo» dicha purificación (*peraino* deriva de *peras*, «límite», «realización», y significa «llevar a cabo»). Según un especialista italiano en la *Poética*, Pierluigi Donini, la tragedia lleva a cabo una purificación que se ha iniciado antes con la música de la que se habla en la *Política*. La música se dirige principalmente a los jóvenes, y produce una primera purificación de las pasiones, pues los educa en las virtudes éticas (valor, templanza, justicia); en cambio, la tragedia va dirigida a los adultos y lleva a cabo una purificación de las pasiones, pues los educa en la prudencia (*phronesis*), virtud dianoética propia de la madurez.[37] Así, por ejemplo, los espectadores que asisten a las vivencias de Edipo sienten compasión por él y temen por sí mismos, pero la mímesis en la cual consiste la tragedia purifica de dolor estos sentimientos, y muestra por qué motivo una persona puede alcanzar o no alcanzar la felicidad, lo cual hace a los espectadores más sabios.

A mi entender, esta opinión queda confirmada con lo que Aristóteles afirma después acerca de la compasión y el temor. El Estagirita declara que la tragedia no sólo debe imitar una acción completa, sino «hechos terribles y penosos» que provoquen sentimientos de temor y compasión, y que los hechos son tales cuando ocurren en contra de lo previsto, y no por azar, sino uno a causa de otro.[38] Ésos son los golpes de escena (*peripeteiai*, literalmente «peripecias»), los giros imprevistos de los acontecimientos, los destinos o las adversidades.[39] La evolución de tales sucesos viene determinada por la trama (*mythos*), que constituye el aspecto más importante de la tragedia.

> Cuanto inspira compasión y temor puede producirse como efecto del espectáculo, pero también puede producirse gracias a la concatenación de sucesos,

lo cual es preferible y digno del mejor poeta. La trama, pues, debe componerse de tal manera que, incluso sin verlos, quien escucha los hechos se estremezca y sienta compasión, como ocurre al escuchar la trama de *Edipo* [...]. Y, puesto que el poeta, a través de la imitación, debe proporcionar un placer derivado del temor y la compasión, está claro que ello debe realizarse mediante los hechos.[40]

Así, la tragedia provoca compasión y temor al escenificar acontecimientos que suscitan dichas pasiones; al mismo tiempo, gracias al efecto de la mímesis, «purifica» dichas pasiones de su parte dolorosa y las transforma en algo placentero. ¿A qué tipo de placer se refiere Aristóteles? Pues, como ya había dicho anteriormente, al placer que caracteriza la mímesis, es decir, al placer de aprender.

El Estagirita alude en varias ocasiones a otro efecto de la poesía trágica, al cual denomina lo «asombroso» o «maravilloso» (*thaumaston*): «Tanto en los golpes de escena como en las acciones simples se persigue el efecto de lo asombroso, por tratarse de algo trágico y acorde al sentido moral».[41] El autor, aludiendo a la concatenación de sucesos, añade:

De este modo resultarán más maravillosos que si acontecieran por sí mismos o por azar, pues los hechos casuales parecen más asombrosos cuando han sido provocados por un designio. Así ocurrió, por ejemplo, cuando la estatua de Mitis en Argos mató al culpable de la muerte de Mitis al caer sobre él durante una ceremonia.[42]

Dejando a un lado la analogía con el mito moderno de don Juan, en el cual la estatua de la víctima también mata al culpable, el tema de lo «maravilloso» recuerda el famoso pasaje de la *Metafísica* acerca del asombro como fuente de aprendizaje y, además, confirma el hecho de que la poesía trágica sirve para aprender.

Según Aristóteles, el mismo efecto posee la poesía épica, dentro de la cual la mímesis se lleva a cabo a través la narración.

En cuanto a la imitación narrativa, sus tramas deben construirse de manera dramática, en torno a una acción única, entera y completa, con un principio, un medio y un fin, para que proporcione su propio placer, al igual que un úni-

co organismo viviente. [...] En esto Homero también demuestra ser un prodigio frente a los demás.[43]

En las tragedias debe existir lo maravilloso, mientras que en la épica hallamos a menudo lo irracional [*alogon*], que es la base fundamental de lo maravilloso.[44]

Lo «irracional» es aquello que, inicialmente, sucede sin razón, y por eso suscita asombro, y el asombro produce placer, el placer de aprender, gracias al cual se llega a la razón de la que se carecía.

Aristóteles se pregunta si es mejor la imitación épica o la imitación trágica, es decir, si es preferible el poema épico o la tragedia, y, en su respuesta, aparece de nuevo el tema del placer y el aprendizaje.

La tragedia posee todas las características de la épica, ya que puede admitir el mismo metro, y posee una más, que no es poca cosa: la música, a través de la cual los placeres son más evidentes [...]. Además, el fin de la imitación se alcanza en un espacio menor, y lo que está más concentrado resulta más agradable que aquello que se prolonga en el tiempo. Pensemos lo que ocurriría si se alargara el *Edipo* de Sófocles en tantos versos como la *Ilíada*.[45]

Por consiguiente, si difieren en estos factores y, además de éstos, por efecto del arte [*tes technes ergon*], y puesto que épica y tragedia no deben producir un placer cualquiera, sino el placer que hemos especificado, está claro que la tragedia, al alcanzar mejor el efecto del arte, es superior a la épica.[46]

El criterio con el que se juzga el valor de la poesía sigue siendo el placer; éste es el «efecto del arte», el fin de la mímesis, lo cual, para Aristóteles, es positivo, y constituye una cualidad, la cualidad específica de la poesía.

Aristóteles también remarca el valor cognoscitivo o epistemológico de la tragedia, pues exalta su grandeza al afirmar que «al desencadenarse una serie continua de sucesos verosímiles o necesarios [*kata to eikos e to anankaion*], se pasa de la desdicha a la felicidad o de la felicidad a la desdicha».[47] Más adelante, el filósofo añade: «el cometido del poeta no es decir lo que ha sucedido, sino lo que podría haber ocurrido de un modo verosímil o necesario».[48]

La serie de hechos objeto de la mímesis debe poseer un carácter verosímil o necesario. En los *Analíticos*, el autor explica que lo «verosímil» (*eikos*)

es aquello que sucede «en la mayoría de los casos», mientras que lo «necesario» es aquello que ocurre siempre, en todos los casos.[49] Así, por ejemplo, «en la mayoría de los casos», las madres quieren a sus hijos (a excepción de Medea, que los mató), y la suma de los ángulos de un triángulo «siempre» es igual a dos ángulos rectos. Pues bien, según Aristóteles, saber cómo son las cosas siempre o en la mayoría de los casos es una labor que corresponde a la ciencia (*episteme*); por ejemplo, las matemáticas deben averiguar cómo son siempre y la física, cómo son en la mayoría de los casos.[50] De este modo, la tragedia adquiere el mismo valor de verdad que tenía la ciencia (obviamente, dentro del ámbito de las experiencias humanas, no en el campo de los fenómenos naturales).

Gracias a esta consideración, Aristóteles tiene ocasión de realizar su célebre comparación entre historia, poesía y ciencia (o filosofía).

> La diferencia entre el historiador y el poeta no reside en el hecho de expresarse en verso o en prosa, puesto que la historia de Heródoto podría trasladarse en verso y, tanto en verso como en prosa, seguiría siendo historia. La diferencia consiste en que uno cuenta lo que ha sucedido y el otro, lo que podría haber sucedido. Por este motivo, la poesía es más filosófica [*philosophoteron*] y más seria [*spoudaioteron*] que la historia, puesto que la poesía trata de lo universal, mientras que la historia se refiere a lo particular. El hecho de que alguien haga o diga ciertas cosas verosímiles o necesarias pertenece al ámbito de lo universal, y eso es a lo que aspira la poesía, la cual luego le añade nombres. En cambio, decir qué hizo o qué le sucedió a Alcibíades pertenece al ámbito de lo particular.[51]

Aristóteles identifica lo que ocurre siempre (lo necesario) o en la mayoría de los casos (lo verosímil) con lo universal, y aquello que no ocurre siempre ni en la mayoría de los casos, con lo particular. La poesía es «más filosófica» que la historia porque, al igual que la ciencia, tiene por objeto lo universal, mientras que el objeto de la historia es lo particular. En este caso, «más filosófico» significa «más científico» en general, puesto que permite saber más; no se trata, pues, de una alusión específica a la filosofía (para Aristóteles, *philosophia* es sinónimo de *episteme*, «ciencia», y lo que nosotros llamamos filosofía, él lo denomina «filosofía primera»). Lo particular es, por ejemplo, aquello que hizo Alcibíades, mientras que lo univer-

sal es aquello que podría haber hecho un héroe como, pongamos por caso, Aquiles (y ya le hemos añadido un nombre), al hallarse en una situación determinada. Por tanto, con la poesía adquirimos más conocimientos que con la historia y, en el campo de las experiencias humanas, la primera alcanza un grado de conocimiento equiparable al de la ciencia, pues lleva al conocimiento de lo universal, ya sea necesario o verosímil.

Al proclamar el valor cognoscitivo de la poesía, Aristóteles se sitúa en las antípodas de Platón. La postura platónica y la postura aristotélica delimitan toda la gama de valoraciones que pueden hacerse acerca de la poesía, y se convierten en tesis emblemáticas, puesto que cualquier otra valoración realizada por los filósofos de la Antigüedad podrá incluirse en una u otra corriente.

VII
¿QUÉ ES LA FELICIDAD?

ANTIGUOS Y MODERNOS

«El programa del principio del placer fija el objetivo de la vida. Dicho principio rige el aparato psíquico desde el inicio, y no puede haber duda de su eficacia, por mucho que esté en conflicto con el mundo entero, tanto con el macrocosmos como con el microcosmos. Es un programa totalmente irrealizable, pues todas las leyes del universo se oponen al mismo; incluso podríamos decir que el plan de la Creación no incluye el propósito de que el hombre sea "feliz". Lo que se entiende por felicidad en sentido más estricto nace de la satisfacción, casi siempre imprevista, de necesidades fuertemente reprimidas y, debido a esta índole, sólo puede darse como fenómeno episódico».[1] Esta afirmación de Freud, el padre del psicoanálisis, muestra la distancia que existe entre la concepción antigua de la felicidad y la concepción moderna de la misma. Para los antiguos, pese a la variedad de posturas filosóficas individuales, la felicidad constituye el fin supremo de la vida; para los modernos (no para los contemporáneos), la felicidad es una meta inalcanzable, y su opuesto —la infelicidad— constituye el precio que el hombre debe pagar para obtener una civilización mejor y condiciones de vida más seguras. Cada individuo, cotidianamente, se expone a la realidad externa y sus mil imprevistos, así como a las pulsiones internas, reglas morales y convenciones sociales, en un esforzado intento por reducir la insatisfacción o aplazar la felicidad hasta un espacio y un tiempo ultraterrenos. En el fluir del mundo moderno, la búsqueda de la felicidad se configura como un proyecto equiparable a la cuadratura del círculo, un conflicto irremediable entre la aspiración a satisfacer de inmediato las inclinaciones particulares y los imperativos universales de la razón.

> Dado que todo conocimiento y decisión tiende a alguna clase de bien, ¿cuál es el bien que nosotros consideramos [...] el bien práctico más alto? En cuanto al nombre, existe un acuerdo casi completo entre la mayoría, pues tanto las masas como las personas refinadas lo llaman «felicidad» [*eudaimonia*], y creen que vivir bien y tener éxito son sinónimos de ser feliz. Pero no hay acuerdo respecto a qué es la felicidad, y las masas no la entienden del mismo modo que los sabios, ya que las primeras creen que es algo tangible y evidente, como el placer, la riqueza o el honor, y los segundos creen que es otra cosa.[2]

Así es como Aristóteles resume la forma común de pensar de los antiguos griegos, quienes, en su mayoría, coincidían al considerar que el bien supremo del hombre, el objetivo final de sus actos, es la felicidad. Las divergencias entre las personas comunes y los filósofos, así como las discrepancias entre los propios filósofos, no se refieren a esta convicción generalizada, sino a la definición de felicidad. Cuando Aristóteles, al igual que todos los griegos, identifica la felicidad con el bien supremo, no la entiende sólo como aquello a lo que todos aspiran, sino también como aquello a lo cual todos *deben* aspirar, esto es, como el bien moral más alto.

Por el contrario, en la edad moderna (por lo menos a partir de Kant), la felicidad no tiene nada que ver con la ética, pues pertenece al mundo de las inclinaciones sensibles, es decir, al mundo de la naturaleza, no al de la libertad. Según el filósofo de Königsberg, el hecho de que todos deseen la felicidad no significa que ésta sea un bien en sentido moral. La felicidad consiste en satisfacer los deseos, lo cual, en sí mismo, nada tiene de meritorio o loable, pues es algo que el hombre comparte con todos los animales. Después de Kant, esta forma de pensar se generalizó. Incluso Hegel, muy crítico con la ética kantiana, coincide con él y considera la identificación entre bien y felicidad como una demostración de que la razón es heterónoma o dependiente (en este caso, de los impulsos naturales) y no autónoma. Dicho de otro modo: la cuestión de la felicidad tiene que ver con el mundo de la naturaleza, no con el mundo de la libertad. Después de Kant, todas las concepciones éticas modernas identifican el «eudomonismo» o ética de la felicidad con el utilitarismo o hedonismo, y lo consideran una forma de naturalismo, es decir, de subordinación de la ética a la naturaleza, o incluso una forma de egoísmo.

¿Cómo se explica esta divergencia tan profunda, que contrapone a los pensadores modernos no sólo con filósofos como Aristóteles y Epicuro, indudablemente propensos a valorizar impulsos y deseos, sino también con filósofos severos, rigurosos y ascéticos como Platón y los estoicos? Sin lugar a dudas, la base de tal discrepancia es una manera distinta de entender la felicidad. Para los modernos, «ser feliz» significa satisfacer deseos e impulsos, preferencias e inclinaciones. Por eso tienden a concebir la felicidad como un estado de ánimo transitorio, a veces sólo instantáneo, y como un hecho puramente individual, que, como tal, acaba adquiriendo tintes egoístas. Esta concepción de la felicidad también existía entre los antiguos, pero era la forma de pensar de las «masas» (como dice Aristóteles en el pasaje citado), de la mayoría de la gente, de los hombres comunes, no el modo de pensar de los «sabios», quienes atribuían a la felicidad otros significados.

Los filósofos identificaban la felicidad con el bien, esto es, con el objeto de la ética, o incluso de la política. Así lo demuestra la filósofa norteamericana de origen inglés Julia Annas en su libro *The Morality of Happiness*,[3] que en la traducción italiana se llamó, con el consentimiento de la autora, *La morale della felicità*.[4] Annas expone las concepciones éticas desde Aristóteles hasta los pensadores del período helenístico, estoicos, epicúreos y escépticos (para los filósofos precedentes, es decir, para los presocráticos, Sócrates y Platón, la ética aún no era una disciplina filosófica autónoma), y muestra que en todas ellas la felicidad posee un valor moral y, por tanto, no implica ninguna forma de naturalismo, utilitarismo o egoísmo en el sentido moderno de estos términos.

Otra diferencia que contrapone a los mayores filósofos de la Antigüedad con muchos filósofos modernos es la relación entre felicidad y política y, por ende, entre felicidad y libertad. La felicidad, al tener un valor moral y coincidir con el bien, es objetivo de la ética, pero ello no implica que tenga ser necesariamente objetivo de la política y que, como tal, constituya la finalidad de la sociedad, el Estado o la organización política característica de un determinado período histórico. Para Sócrates, Platón y Aristóteles, y también para muchos estoicos, el objetivo de la *polis* (máxima institución política de la Grecia clásica), el reino o el imperio, lo mismo que el del individuo en singular, es, o debe ser, conseguir el bien supremo de los ciuda-

danos, es decir, la felicidad. En cambio, según los filósofos modernos, o al menos según Kant y sus seguidores (por ejemplo, en la filosofía política del siglo xx, John Rawls), el gobierno no debe preocuparse por el bien, ya que no existe una concepción común, compartida por todos, de lo que es el bien, y cada uno debe ser libre de perseguir aquello que entiende por bien. El gobierno debe asegurar la libertad de todos, la posibilidad de que cada ciudadano busque su felicidad de la manera que juzgue conveniente, y debe garantizar la justicia, los medios y condiciones necesarios para que cada uno, si así lo desea, logre su felicidad.

Con todo, los modernos admiten la felicidad como objetivo de la autoridad política en algunos casos excepcionales, que resultan significativos y dignos de mención. El más llamativo es el de la Constitución de los Estados Unidos de América, la cual, entre los derechos del hombre, incluye un punto tomado de la Constitución del Estado de Virginia y de la Declaración de Independencia de 1776, según el cual el Estado debe garantizar el derecho de todos los hombres a la «búsqueda de la felicidad» (*the pursuit of happiness*). Thomas Jefferson incluyó en el texto constitucional dicha expresión, procedente de los filósofos ingleses (Joseph Priestley), quienes, a través de los socinianos, habían estado en contacto con el aristotelismo paduano del Renacimiento, es decir, con una tradición de la edad moderna que partía de Aristóteles.

Esta diferencia, como veremos, también depende de lo que se entienda por felicidad, es decir, de la concepción del bien. Si el bien se concibe únicamente como satisfacción de las propias preferencias, está claro que la autoridad política no puede suplantar a nadie ni puede determinar las preferencias de nadie. Sin embargo, los filósofos antiguos concebían la felicidad y el bien de otra forma, como el cumplimiento de lo que hoy llamaríamos «derechos» del hombre, aquello que los antiguos consideraban sus posibilidades, capacidades y oportunidades. Y en el siglo xx, la ética, la filosofía política e incluso la economía proponen nuevamente la idea antigua de felicidad en términos de «vida floreciente» (*flourishing life*), o de «plena realización» (*fulfillment*) de las propias capacidades. Dicha propuesta se debe a Amartya K. Sen, premio Nobel de economía en 1998, el cual habla de un «enfoque de las capacidades» (*capabilities approach*) hacia la economía, y a Martha C. Nussbaum, quien ha demostrado la convergencia entre la pos-

tura de Sen y la postura de Aristóteles, coincidencia reconocida después por el propio Sen.

LOS ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA: FELICIDAD Y PESIMISMO

Entre los antiguos griegos, muchos concebían la felicidad como satisfacción de los deseos. Según Aristóteles, los hombres comunes se consideran felices cuando sienten placer, poseen riquezas y reciben honores, incluido el prestigio que conllevan los cargos públicos (lo que hoy llamamos «poder»). No obstante, los antiguos griegos, gracias a su agudo sentido de la finitud humana, no se hacían demasiadas ilusiones acerca de las posibilidades de lograr una felicidad plena, y la consideraban prácticamente inalcanzable. Como hemos visto, subdividían a los seres vivos superiores o dotados de *logos* en dos grandes categorías: los inmortales y bienaventurados, esto es, los dioses, y los seres mortales e infelices, es decir, los hombres. La felicidad, pues, era una prerrogativa más divina que humana y, en cualquier caso, la posibilidad de alcanzarla dependía de la voluntad de los dioses.

Así lo demuestra el nombre que le daban los griegos a la felicidad, *eudaimonia*, referido a la condición propia de quien posee un buen (*eu*) genio (*daimon*). Estos genios no eran dioses propiamente dichos, sino seres intermedios entre los dioses y los hombres. Los griegos creían que cada individuo tenía junto a él un genio, que podía ser bueno o malo; en el primer caso, la vida del hombre era buena y feliz; en el segundo, el hombre estaba destinado a la infelicidad. Según esta concepción, ser feliz significaba tener un genio bueno y, puesto que tener un genio bueno o tener uno malo dependía de la suerte, ser feliz significaba ser afortunado.

Sin la fortuna, la felicidad era inconcebible, pero también había que contar con los dioses. Según una opinión muy extendida, el hombre libre de culpa ante los dioses, el que obedecía sus voluntades, tenía más probabilidades de ser feliz que quien se rebelaba contra sus leyes. Esta concepción de la vida, que puede considerarse equilibrada y que aún no es trágica, aparece, por ejemplo, en los versos finales de los *Trabajos y días* de Hesíodo (probablemente, el primero que empleó la palabra *eudaimon*):

En estos días, es feliz [*eudaimon*] y afortunado quien, conociendo todas estas cosas, trabaja sin ofender a los inmortales, observando los presagios de las aves y evitando los errores.[5]

Entre los antiguos griegos también se hallaba muy extendida la convicción de que el inocente, a menudo, es víctima de desgracias sin tener culpa ninguna, y de que los dioses, o el infortunio, lo persiguen injustamente. De ahí deriva el pesimismo trágico que se manifiesta en un antiguo proverbio transmitido por Aristóteles: «lo mejor de todo es no nacer, y morir es mejor que vivir». En su diálogo perdido *Eudemo*, el Estagirita relata un mito que confirma lo dicho en el proverbio:

Se dice que Midas [el mítico rey que todo lo transformaba en oro] capturó a Sileno [un genio] tras una cacería, lo interrogó y le preguntó qué era lo mejor para los hombres, qué opción debían elegir por encima de las demás. Sileno, al principio, no quiso responder, y mantuvo un silencio impenetrable [...]. Más tarde, Midas, tras haber empleado todas las estratagemas posibles, lo indujo a hablar y Sileno, sintiéndose obligado, dijo: «Efímeros descendientes de un genio penoso y de una fortuna ardua, ¿por qué me obligáis a decir lo que sería mejor que ignoraseis? Cuando se ignoran los propios males, la vida es indolora. Es imposible que a los hombres les suceda lo mejor de todo, y no pueden formar parte de la naturaleza de lo óptimo, ya que para todos, hombres y mujeres, lo mejor es no ser engendrados. Lo segundo mejor después de esto, y lo primero que pueden conseguir los hombres, es que, una vez que han nacido, mueran lo antes posible».[6]

En este fragmento aparecen todos los elementos propios de una visión pesimista de la felicidad: el rey Midas representa al hombre ávido que pidió y obtuvo el poder de transformar en oro cuanto tocaba; la felicidad es el bien supremo, al que debe aspirarse por encima de todo; la vida humana es breve y está sometida a los designios de un genio no propicio y a la mala suerte; la jerarquía final de los bienes consiste, en primer lugar, en no nacer y, en segundo lugar, en morir enseguida. La misma visión puede hallarse en una parte de la poesía lírica, por ejemplo, en Teognides, quien recrea el mismo proverbio, así como en gran parte del teatro trágico. En este último caso, basta pensar en la *Orestíada* de Esquilo o en la trilogía que Só-

focles dedicó a Edipo y Antígona. Así, en *Edipo rey*, el coro, teniendo en cuenta la suerte que corre el protagonista, manifiesta la siguiente visión de la condición humana:

> ¡Ay, generaciones de mortales, calculo que vuestra vida no vale casi nada! ¿Quién, qué hombre alcanza otra felicidad que no consista en parecer feliz y, luego, desaparecer? Teniendo como ejemplo tu destino, desdichado Edipo, no considero feliz a ningún hombre.[7]

En *Edipo en Colono*, Sófocles, al igual que hiciera Teognides, retoma el proverbio que utilizará Aristóteles:

> No nacer es la condición suprema; y después, una vez en este mundo, el segundo bien es regresar lo antes posible al lugar de donde se ha venido.[8]

Según Martha Nussbaum, el teatro griego rezuma una visión trágica de la vida, en la cual el hombre se ve expuesto a continuos riesgos y la felicidad depende sustancialmente de la suerte. La estudiosa americana demuestra que algunos filósofos, como Platón y los estoicos, intentaron librar la felicidad de las garras de la suerte para depositarla en manos del hombre, mientras que otros, como Aristóteles, se adentraron en la visión trágica y, al menos en parte, aceptaron que la felicidad dependía de la fortuna.[9]

DEMÓCRITO Y SÓCRATES: UNA REACCIÓN CONTRA EL PESIMISMO

Los primeros filósofos que se ocuparon de ética, Demócrito y Sócrates, reaccionaron contra el pesimismo de la visión trágica. El primero, quien profesaba una concepción determinista de la realidad, según la cual todo acontece necesariamente después del movimiento giratorio de los átomos que forman los cuerpos, elaboró una ética basada en eliminar las ilusiones y deseos cuya satisfacción no depende del hombre, con el fin de garantizarle un mínimo, si no de felicidad, al menos de serenidad. Diógenes Laercio, biógrafo de los filósofos de la Antigüedad, nos describe la postura de Demócrito.

> El fin supremo de la vida es la tranquilidad de ánimo [*euthymia*], que no es lo mismo que el placer, como algunos creen equivocadamente, sino un estado de ánimo calmado y equilibrado, sin turbaciones debidas al miedo, a un temor supersticioso a los dioses o a cualquier otra emoción. A este estado del alma él le da el nombre de bienestar [*euesto*] y otras denominaciones.[10]

Siempre es preferible la tranquilidad, sucedáneo reducido de la felicidad, a la desesperación que produce el pesimismo. Y la tranquilidad se obtiene con fuerza de voluntad, librándose del temor a los dioses (por medio de la filosofía) y de la tiranía de las pasiones.

Existe un fragmento auténtico de Demócrito sobre el mismo tema, transmitido por Séneca y también por Plutarco.

> Quien desee vivir con el ánimo tranquilo no debe ocuparse mucho de los asuntos privados ni de los públicos y, en el caso de que tenga obligaciones, no debe elegir tareas superiores a sus fuerzas o a su índole. Y, aunque la fortuna le sonría y las ilusiones lo empujen hacia condiciones más altas, siempre debe estar dispuesto a renunciar, y a no dedicarse a cosas que sean superiores a sus posibilidades, pues es más segura una dimensión moderada que una grandeza exagerada.[11]

Hay que ser consciente de los propios límites, saber renunciar y desconfiar de la suerte, sin abandonar el objetivo, si no de ser felices, al menos de poseer un estado de ánimo tranquilo, lo cual constituye la única felicidad posible. En el fragmento aparece un tema que recuperarán los filósofos de la época helenística, aunque los pensadores del período clásico (Sócrates, Platón y Aristóteles) lo desestimaron: el abandono de la vida política como condición para lograr la tranquilidad.

Sócrates, en cambio, propone una concepción de la felicidad más positiva y abierta con respecto a la vida política. Podemos reconstruir su postura gracias a los diálogos socráticos de Platón, puesto que en algunos de ellos se trata explícitamente el tema de la felicidad. Por ejemplo, en el *Alcibíades I*, el protagonista que da título al diálogo es un joven atractivo, rico y poderoso, a quien podía parecerle natural que la felicidad consistiese en el placer, la riqueza o el poder. Pues bien, Sócrates le dice al joven que tales asuntos pertenecen al cuerpo, pero que el hombre no es su cuerpo. El hombre, aun-

que posea un cuerpo, es esencialmente un alma, y se sirve del cuerpo como de un instrumento. Así, para ser feliz, el hombre no debe cuidar de su cuerpo, sino de su alma, es decir, debe alcanzar la virtud (*arete*). Y, para los griegos, la virtud, además de una moral intachable, comprende el valor, la excelencia o la perfección en general. Por eso Sócrates concluye:

> [...] no es posible ser feliz si no se es juicioso y bueno, y, por consiguiente, los hombres malos son infelices. [12]

La felicidad es posible, pero sólo a condición de que se alcance la virtud, la cual, básicamente, consiste en la perfección del alma y, como veremos, en la ciencia o conocimiento del bien. A este respecto, Sócrates dice lo siguiente:

> Querido Alcibíades, a quien tiene el poder de hacer cuanto le plazca, ya sea una persona o un Estado [*polis*, ciudad], pero carece de juicio, ¿qué puede sucederle? Si, por ejemplo, un enfermo tiene el poder de hacer cuanto le plazca y, sin tener ni idea de medicina, se comporta con tal prepotencia que nadie se atreve a reprenderlo, ¿qué le sucederá? ¿No malogrará su salud? [...] Si, en un barco, uno tuviese la libertad de hacer lo que quisiera, aun sin poseer el más mínimo conocimiento de ciencia náutica, ¿imaginas qué les ocurriría a él y a los demás navegantes? Todos perecerían. Del mismo modo, si en el Estado o en cualquier otro tipo de gobierno o dominio faltase la virtud, se viviría muy mal. Por tanto, mi buen Alcibíades, para prosperar en felicidad, no es el poder tiránico lo que debes lograr, ni para ti mismo ni para el Estado, sino la virtud.[13]

Dicho de otro modo: uno no es feliz cuando hace lo que desea, como creen las masas, sino cuando hace lo más conveniente para el alma, proporcionándole así el equivalente a lo que es la salud para el cuerpo, es decir, uno es feliz cuando alcanza la virtud. Sócrates, a diferencia de Demócrito, tiene una concepción activa y luchadora de la felicidad, pues no se conforma con la simple tranquilidad del ánimo, sino que persigue la virtud, la excelencia y la perfección, para uno mismo y también para la ciudad en la que vive y todos sus habitantes. El pesimismo de la visión trágica de la vida, que es consecuencia de la concepción «popular» de la felicidad, puede vencerse gracias al saber filosófico, al saber que se ocupa del alma y la virtud.

En otros diálogos socráticos, como, por ejemplo, el *Cármides*, la identificación de la virtud con el saber es aún más explícita. Así lo afirma Sócrates en dicha obra:

> Si la sensatez se convirtiera en nuestro soberano absoluto, todo se haría conforme a las reglas científicas, y ningún timonel se jactaría de ser timonel sin serlo, y ningún médico, general ni nadie quedaría impune tras fingir saber algo que no sabe. Si las cosas fueran así, nuestro cuerpo estaría más sano, nos salvaríamos con mayor facilidad de los peligros del mar y de la guerra, y tendríamos ornamentos, vestimenta, calzado y demás utensilios y objetos fabricados con habilidad, puesto que nos serviríamos de verdaderos artífices. [...] Estoy de acuerdo en que el género humano, organizado de este modo, podría obrar y vivir según las reglas de la ciencia, porque la sensatez estaría en guardia y no permitiría que la ignorancia nos sorprendiera y se convirtiese en nuestra colaboradora.[14]

La felicidad consiste en organizar la vida conforme al buen juicio, virtud cuyo significado aún no se ha explicado y sobre cuya definición trata el diálogo. Sócrates plantea una cuestión, y la solución a la misma abre las puertas a la felicidad:

> —Ahora bien, Critias, todavía no podemos saber si, al realizar nuestras actividades conforme a la ciencia, nos sentiremos felices [*eu prattein*] o seremos bienaventurados [*eudaimonein*].
>
> —Y, sin embargo —repuso Critias—, si rechazas el hecho de vivir conforme a la ciencia como objetivo [*telos*, «realización plena»] de la felicidad, no te será fácil hallar otro objetivo.
>
> —Un momento —replicó Sócrates—. Aquí queda algo por explicar. ¿Quieres decir conforme a qué tipo de ciencia? [...] Llevas rato haciéndome dar vueltas al tema y me ocultas que no es vivir conforme a la ciencia lo que nos hace ser felices y dichosos, ni siquiera la ciencia de todas las otras ciencias, sino una sola ciencia, la del bien y el mal. Porque, si separas esta ciencia de la categoría de las otras ciencias, [...] cuando ésta falte, las demás no se podrán ejercer y no nos serán útiles.[15]

La postura de Sócrates, tal como la presenta Platón, parece haber caído en un círculo vicioso: el bien, esto es, la virtud, consiste en la ciencia o conoci-

miento, que es la ciencia del bien. Y, si no se trata de un círculo, es una definición vacía, ya que el término definidor, la ciencia, nos remite a lo definido, que es el bien. Por otra parte, como es sabido, Sócrates, en la *Apología*, afirma que su único saber consiste en saber que no sabe.

En otros diálogos pueden hallarse definiciones que permiten evitar dicho círculo, pero no podemos estar seguros de que reflejen el verdadero pensamiento de Sócrates, y surge la duda de que pueda tratarse del parecer de Platón. Nos referimos sobre todo al *Gorgias*, diálogo en el cual el personaje de Sócrates se enfrenta al sofista del mismo nombre y a un personaje desconocido, Calicles, que representa la concepción de la felicidad de las masas. Este último dice al respecto:

> Quien desea vivir como es debido debe aflojar, y no frenar, las riendas de sus deseos, y, por grandes que éstos sean, debe ser capaz de seguirlos con valor e inteligencia, y de satisfacer plenamente sus pasiones.[16]

Calicles advierte que este tipo de vida no está al alcance de todo el mundo, y cree que su ideal de felicidad sólo es válido para los fuertes, inteligentes y valientes, por lo cual acusa a la mayoría de haber inventado las reglas morales a causa de su propia incapacidad. Y añade:

> Para la mayoría, todo esto es imposible, y casi todos desaprueban a quien vive como yo digo por vergüenza, porque así creen poder ocultar su propia impotencia, y por eso sostienen que ser disoluto es algo malo. [...] La verdad que tú dices buscar, Sócrates, es ésta: el ser licencioso, disoluto, la libertad y los medios que la hacen posible. Esto es la virtud y la felicidad [*arete te kai eudaimonia*]. El resto, todas estas bellas apariencias, estas convenciones humanas contra natura, no son más que farsas carentes de valor.[17]

Sócrates objeta que la vida feliz descrita por Calicles es como intentar llenar de agua un recipiente agujereado, ya que la búsqueda de los placeres nunca puede satisfacerse. A continuación, focaliza la atención en la distinción entre cuerpo y alma, y observa que, si la salud es el bien del cuerpo, la justicia es el bien del alma y, por tanto, sólo el justo es feliz. Sócrates enuncia una tesis que debía sonar muy paradójica en esa época: «es mejor padecer la injusticia que cometerla», porque cometer una injusticia es la peor

enfermedad del alma, mientras que la justicia cura la enfermedad del alma.

> El más feliz de todos es quien no está enfermo del alma, ya que la enfermedad del alma es el peor de todos los males. En segundo lugar, es más feliz quien se libra del mal, quien recibe un castigo y paga su falta contra la justicia. Y quien peor vive es el injusto que no se ha librado de la injusticia.[18]

Así pues, la sensatez, la ciencia del bien, el conocimiento que nos hace felices, es la justicia. Ahora falta determinar en qué consiste la justicia, y Platón dedicará la *República*, su obra maestra, a esta cuestión.

La postura de Sócrates frente a la felicidad posee un margen de ambigüedad, como demuestra el hecho de que sus discípulos Antítenes y Arístipo la interpretaran de formas opuestas. Según el primero, la felicidad coincide con la virtud entendida como autosuficiencia (*autarcheia*), autodominio (*enkrateia*), e implica una abstención de los placeres del cuerpo; el segundo, en cambio, identifica la felicidad con el placer corporal (que él denomina «placer en movimiento», pues deriva de un proceso), aunque recomienda capacidad de control con respecto a dicho placer («poseo, no soy poseído»).

Sócrates extiende su concepción de la felicidad como justicia a la *polis*, pues está convencido de que la ciudad, si es justa, también puede ser feliz. Por eso defiende un gobierno formado por quienes saben y conocen el bien, y considera que es necesario ocuparse de la vida política para activar la justicia. Lo más paradójico del caso es que Sócrates fue condenado injustamente a muerte por las leyes de su ciudad, las mismas que, según su concepto de justicia, deben respetarse siempre.[19] Partiendo de esta situación absurda, Sócrates, al final de la *Apología*, declara que la muerte es un bien, porque es como una noche en la que se duerme sin soñar, la mejor de todas las noches, o bien es una transmigración del alma a otro mundo, sin duda mejor que éste. Y concluye:

> [...] veo claramente que, ahora, para mí, lo mejor es morir y librarme de toda pena y contrariedad.[20]

PLATÓN: FELICIDAD Y JUSTICIA

En el libro I de la *República*, considerado por algunos como un diálogo de juventud que aún refleja el pensamiento de Sócrates, Platón retoma la interrogación «¿qué es la justicia?», pregunta que había quedado sin respuesta en el *Gorgias*. En la *República*, Trasímaco, un sofista que recuerda mucho al Calicles del *Gorgias*, primero sostiene que la justicia es el instrumento del más fuerte y, después, tras la refutación de Sócrates, no duda en proclamar que la injusticia es superior a la justicia, y que la vida del injusto, esto es, de quien hace lo que quiere, es más feliz que la del justo. Entonces Sócrates, para reconstruir la tesis expuesta en el *Gorgias*, según la cual la justicia es la condición de la felicidad, introduce una argumentación que tendrá un gran éxito, como veremos, incluso con Aristóteles.

Sócrates sostiene que cada cosa tiene una función específica (*ergon*); por ejemplo, la función de los ojos es ver, y la función de los oídos es oír. Del mismo modo, la función de un caballo es correr, y la de un instrumento inanimado como la podadera, cortar los sarmientos de la vid. Cada cosa, pues, se caracteriza por una función específica y, además, por una virtud (*arete*), que es la capacidad de realizar correctamente su función, y por un vicio, que es su incapacidad para realizarla. Así, por ejemplo, la virtud de los ojos es ver bien, y su vicio es la ceguera; la virtud de los oídos es oír bien, y su vicio, la sordera. La función es la prestación que ofrece cada cosa, la acción que corresponde a su conformación y estructura. Y la virtud es el buen funcionamiento, el buen resultado, el éxito en la realización de la función. En este caso, pues, el concepto de «virtud» no posee un significado moral, sino que corresponde a la capacidad que cada cosa puede tener, o no tener, de llevar a cabo su función.

Tras este planteamiento, Sócrates prosigue así:

—¿Hay alguna función del alma que no puedas realizar con ninguna otra cosa? Por ejemplo, vigilar, gobernar, deliberar y todas las actividades de este tipo, ¿a quién podemos confiarlas, sino al alma? ¿Acaso podemos decir que no son propias de la misma?

—Sólo de ella.

—¿Y vivir? ¿No es una función propia del alma?

—Sí, desde luego —respondió.

—Entonces, ¿podemos decir que existe una virtud propia del alma?

—Podemos decirlo.

—Y dime, Trasímaco, ¿el alma podrá realizar bien sus funciones si la privamos de la virtud que le es propia, o le resultará imposible hacerlo?

—Imposible.

—Por fuerza un alma mala gobernará y dirigirá mal, mientras que un alma buena hará bien todo esto.

—Por fuerza.

—¿Y no convinimos en que la virtud del alma es la justicia y su vicio, la injusticia?

—Sí, así lo convinimos.

—Por lo tanto, el alma justa y el hombre justo vivirán bien, y el injusto, mal.

—Según tu argumentación, es evidente —dijo.

—Además, quien vive bien es feliz y dichoso, y quien no vive bien, es lo contrario.

—Desde luego.

—Por consiguiente, el justo es feliz y el injusto, infeliz.[21]

Si cada cosa tiene una función y una virtud, el alma también debe tenerlas. Y, puesto que la función del alma es vivir, y su virtud es vivir bien, la justicia, en cuanto virtud del alma, es la condición de la felicidad. El razonamiento se sostiene e, indudablemente, determina la victoria definitiva de Sócrates sobre Trasímaco. La argumentación se basa en varios presupuestos. En primer lugar, presupone que la felicidad del hombre es la felicidad de su alma, ya que para Sócrates, lo mismo que para Platón, el hombre es su alma. Por tanto, no se plantea el problema de los bienes del cuerpo, o bienes externos, como son los medios de supervivencia, el placer de los sentidos, el éxito, la fama y demás. Además, el razonamiento de Sócrates presupone que la virtud del alma es la justicia, la cual es una virtud de tipo moral, y no sólo general. La identificación de la felicidad con la justicia significa que el hombre justo no necesita nada más para ser feliz, o que su felicidad sólo depende de él, y no de otros o de la suerte. Se trata, pues, de una concepción autárquica y ascética de la felicidad.

Hasta aquí, Platón se limita a exponer con maestría el pensamiento de

Sócrates, no el suyo propio. El libro I de la *República* termina con la pregunta que ya se planteó en el *Gorgias*: «La felicidad consiste en la justicia, pero ¿qué es la justicia?». Aún no se ha dado una respuesta a este interrogante. Dicha respuesta aparece en los libros siguientes, del II al X, y constituye la gran aportación de Platón. Por boca de su portavoz Sócrates, propone examinar qué es la justicia partiendo de una visión más amplia de la que constituye un hombre en singular, es decir, partiendo de la ciudad (*polis*), considerada como proyección ampliada del hombre, mejor dicho, de su alma. Preferimos traducir el griego *polis* por «ciudad», y no por «Estado», como hacen muchos traductores, ya que el Estado es una creación típicamente moderna, y presenta características distintas a las de la antigua *polis*. Con todo, esta última también es distinta a la «ciudad» moderna, que se entiende como simple conjunto urbano; para los griegos, la *polis* era la sociedad política perfecta y autosuficiente, y comprendía también ciertos territorios extraurbanos.

Con el fin de decir en qué consiste la justicia para la *polis*, Platón no describe una ciudad real y existente, sino una ciudad ideal, la ciudad tal como debería ser, creando de este modo la primera gran utopía de la historia. Conviene señalar que no concibe tal ciudad como un sueño, sino como un proyecto, hasta cierto punto, realizable, o, cuando menos, como un plan que puede ejercer una influencia beneficiosa sobre la realidad, un modelo al cual las ciudades reales deben intentar parecerse todo lo posible. Con este argumento genial, Platón funda la filosofía política y amplía el concepto de felicidad, extendiéndolo del individuo en singular a toda la sociedad. La felicidad, pues, deja de ser una cuestión individual y privada para convertirse en un fenómeno sociopolítico; no podemos ser felices solos, sino dentro de una ciudad donde todos sean felices, o, por lo menos, donde todos tengan la posibilidad de serlo.

Al igual que cada ente, también las distintas categorías de ciudadanos que forman la *polis* poseen una función concreta y una virtud específica; es más, una ciudad sólo funciona bien cuando cada categoría de ciudadanos realiza la función que le es propia, es decir, cuando existe una distribución de tareas perfecta. Es evidente que cada uno realiza mejor que los demás aquello que constituye su función. Así, el campesino cultiva la tierra, el artesano confecciona vestimenta o instrumentos, el comerciante pone en cir-

culación las mercancías, etc. Además de estas funciones de carácter, por así decirlo, material, existen otras funciones necesarias en una ciudad, como defenderla de los enemigos durante las guerras y gobernarla. Quienes desempeñan mejor estas tareas son los ciudadanos que las tienen asignadas, los llamados «guardianes» o «custodios»; entre ellos, los guerreros tienen el cometido de luchar y los gobernantes, de gobernar. Y, puesto que los encargados de las funciones materiales pueden considerarse miembros de una misma categoría, la de los productores y trabajadores, en la ciudad habrá fundamentalmente tres categorías: productores, guerreros y gobernantes.

La mayor parte de la *República* está dedicada a describir cómo debe educarse a guerreros y gobernantes, cómo deben vivir y qué deben aprender para ser buenos guerreros y buenos gobernantes. La primera condición consiste en que ambas categorías, las cuales, en su conjunto, forman la categoría los guardianes, lleven una vida común, esto es, no tengan propiedades privadas ni familias propias, sino que vivan por cuenta de la ciudad, considerándose todos hermanos o miembros de la misma familia. Esto garantiza que ellos no antepongan sus intereses particulares al bien de la ciudad. Tras exponer este punto, Platón imagina la objeción que el sentido común podría hacer a dicho estilo de vida, y el personaje de Adimanto dice:

> Sócrates, ¿como te justificarás si uno objeta que no haces nada felices a estos hombres? [22]

La respuesta de Sócrates es muy significativa, y permite comprender que, para Platón, la búsqueda de la justicia está vinculada al logro de la felicidad.

> No me sorprendería que ellos, incluso de ese modo, fueran muy felices. No obstante, nosotros no fundamos nuestro Estado [las leyes, la ciudad] para que una sola clase de las que hemos creado disfrutara de una felicidad especial, sino para que todo el Estado sintiera la mayor felicidad posible. Y creímos que sería más fácil encontrar la justicia en un Estado como el nuestro, y que en un Estado mal administrado reinaría la injusticia. Creímos también que, observando atentamente, podríamos descubrir lo que investigábamos desde hacía tanto tiempo. Y ahora, en nuestra opinión, representamos el Estado feliz, no

> por hacer felices a unos pocos individuos aislados, sino por hacer feliz a. conjunto del Estado.[23]

Más adelante, el personaje de Sócrates añade:

> Debemos, pues, decidir si hemos de orientar a los guardianes para que alcancen la mayor felicidad posible o si, considerando el Estado en su conjunto, debemos procurar que sea éste quien la alcance, y obligar y convencer a auxiliares y guardianes, así como a todos los demás, para que realicen lo mejor que puedan sus tareas [*ergon*]. Y si, con esta prosperidad y buena administración estatal [legal, política], debemos dejar que cada clase participe de la felicidad en la medida en que su naturaleza se lo permita. [24]

De las palabras de Sócrates puede deducirse que, para Platón, la felicidad es, ante todo, un hecho social, no individual. Consiste en crear las condiciones necesarias para que todos puedan ser felices, pese a las limitaciones expresadas mediante la frase «en la medida en que su naturaleza se lo permita», que rezuman cierto pesimismo. No todos pueden ser realmente felices, pero ello no depende de los hombres, sino de la naturaleza. En general, la condición para la felicidad social es la justicia, esto es, que todos realicen sus respectivas tareas o funciones lo mejor que puedan.

La virtud de los gobernantes, la capacidad de gobernar bien, reside en la sabiduría; la virtud de los guerreros, la capacidad de combatir bien, en la valentía; y la virtud de todos es la capacidad de dominar las pasiones o intereses particulares, es decir, la templanza. Así pues, la justicia en la ciudad consiste en que cada categoría de ciudadanos lleve a cabo correctamente su función, es decir, en que los gobernantes sean sabios y los guerreros, valientes, y en que todos posean templanza.[25] Por consiguiente, puede decirse que la justicia es la suma de todas las virtudes. Y si consideramos de nuevo al hombre en singular y aplicamos a su alma el razonamiento referido a la ciudad, veremos que el alma está formada por tres partes: la razón (*logos*), que corresponde a la categoría de los gobernantes y cuya virtud es la sabiduría; el ímpetu (*thymos*), que corresponde a la categoría de los guerreros y cuya virtud es la valentía; y la parte que constituye la sede de la concupiscencia (*epithymia*), que corresponde a la categoría de los productores y cuya virtud es la templanza. Para que se exista justicia en el

alma, cada una de sus tres partes debe realizar bien su función: la razón manda, el ímpetu se alía con la razón y las pasiones quedan frenadas gracias a las otras dos partes.[26] Si la felicidad depende de la justicia, el alma de cada uno es feliz cuando es justa, cuando la razón consigue dominar las pasiones. Platón, pues, retoma un concepto autárquico, ascético y político de la felicidad próximo al de su maestro Sócrates.

La *República* prosigue preguntándose quiénes deben desempeñar el papel de gobernantes en la ciudad. Platón no tiene dudas al respecto: deben ser los filósofos. ¿Y quiénes son los verdaderos filósofos? ¿Son, como creía Sócrates, quienes desean saber y nunca dan con la verdad definitiva? ¿O quienes saben realmente, aquellos que conocen la verdadera realidad, el mundo de las ideas eternas y, sobre todo, la idea suprema o idea del bien? Platón, a diferencia de Sócrates, cree que sólo quien posee este conocimiento de un modo estable puede gobernar bien a los demás. Y explica que este tipo de filósofos resultan inútiles y permanecen inactivos en las ciudades reales, pues, como nadie les confía la tarea de gobernar, se abstienen de la vida política.[27] A esta situación parece referirse la famosa alegoría de la caverna, la descripción de cómo el filósofo pasa del simple conocimiento sensible y la opinión a la verdadera ciencia o conocimiento de las ideas. La caverna es la imagen de la situación en que se halla el filósofo en las ciudades reales, y es muy significativo que, una vez ha salido de la caverna, no desee regresar a la misma. Probablemente, lo que Platón quiere decir con esto es que el filósofo, cuando puede dedicarse libremente al conocimiento de las ideas, es feliz, y que no desea volver a la caverna para no ser infeliz. No obstante, dicho filósofo tiene la obligación, mal que le pese, de regresar allí para cuidar de los demás. En definitiva, los filósofos, por turnos, deben gobernar, siguiendo el principio según el cual no basta que cada uno aspire a su propia felicidad, sino que es necesario trabajar por la felicidad de todos.[28]

En la ciudad ideal gobernada por filósofos, el filósofo es feliz, y, hasta cierto punto, todos los demás también lo son; por el contrario, en las ciudades reales parece que nadie es feliz, tal vez con la única excepción del filósofo, quien puede serlo gracias al carácter autárquico y ascético de su felicidad, aunque Platón no aclara del todo este punto.

En los libros VIII y IX de la *República*, el autor describe los otros tipos

de ciudad, esto es, las inferiores a la ciudad ideal. Se trata de *polis* gobernadas, respectivamente, por ambiciosos (timocracias), ávidos de riqueza (oligarquías), licenciosos (democracias) y tiranos (tiranías). Ninguna de ellas es feliz, aunque la más infeliz de todas es la ciudad gobernada por un tirano, quien, asimismo, es el más infeliz de todos los hombres (en contra de la opinión inicial expuesta por Trasímaco), puesto que vive en el temor y la soledad y es esclavo de sus pasiones. A cada ciudad le corresponde un tipo de hombre y, del mismo modo que se hace una clasificación de los tipos de ciudad, también puede hacerse una clasificación de los tipos de hombre a partir de la felicidad y la infelicidad. A este respecto, Sócrates dice:

> —Ahora clasifica tú a los hombres felices; di quién es el primero, quién el segundo y así sucesivamente. En total son cinco: el hombre real, el timocrático, el oligárquico, el democrático y el tiránico.
>
> —Es fácil juzgarlos —repuso—. Considerando su virtud, vicio, felicidad e infelicidad, los juzgo como se juzga a los coros, según el orden en que entran en escena.
>
> —Entonces —dije—, ¿debemos contratar un pregonero, o proclamo yo mismo que, según el juicio del hijo de Aristón, el mejor hombre es el más justo y feliz, y que éste es el hombre real, rey de sí mismo, y que el peor es el más injusto y desdichado, aquel que, debido a su índole tiránica, se tiraniza al máximo a sí mismo y tiraniza al Estado?
>
> —¡Proclámalo tú! —dijo.[29]

Evidentemente, el hombre real es el filósofo, «rey de sí mismo», es decir, capaz de autogobernarse y, por tanto, de gobernar bien a los demás; el tirano, en cambio, deja que lo tiranicen sus pasiones y, por medio de éstas, tiraniza a los demás.

La *República* concluye con el mito de Er, según el cual, tras la muerte, quienes hayan vivido de un modo virtuoso tendrán su premio, y quienes hayan vivido en el vicio tendrán su castigo, el cual será especialmente severo en el caso de los tiranos.[30] Según Platón, el filósofo es feliz tanto en esta vida como en la vida eterna, a la cual el alma está destinada tras la muerte, mientras que el tirano es infeliz en ambas vidas. Ahora falta saber por qué el primero, si ya ha sido feliz, debe ser premiado, y por qué el segundo, si ya ha sido infeliz, debe ser castigado. ¿Acaso la felicidad e infelicidad que

ambos sienten, respectivamente, en vida es distinta después de la muerte? La cuestión se esclarece, en parte, en ciertos diálogos no «utópicos» de Platón, pero, con todo, persisten ciertas ambigüedades en la concepción autárquica y ascética de la felicidad. Por ejemplo, en algunos diálogos, como el *Fedón*, parece que la felicidad sólo se da después de la muerte; en cambio, en otros, como el *Fedro* o el *Filebo*, se admite la posibilidad de una felicidad en esta vida.

Concretamente en el *Fedón*, cabe señalar la declaración inicial del personaje homónimo, que habla del estado de ánimo en el cual se hallaba Sócrates mientras esperaba la muerte.

> Se lo veía feliz, Equécrates, tanto en la actitud como en las palabras, y murió con valentía y nobleza. Su imagen me pareció la de alguien que, al encaminarse al Hades, no se iba sin un destino divino, alguien que, al llegar allí, sería feliz como nadie lo había sido.[31]

En el *Fedón* se expone también la concepción según la cual el alma, en esta vida, es prisionera del cuerpo y, con la muerte, se libera del cuerpo y, concentrada en sí misma, puede por fin contemplar las ideas, lo cual constituye su felicidad.[32] El mito final del destino de las almas tras la muerte incluye de nuevo premios para las almas de los justos y castigos para las almas malvadas.[33] Si nos basamos en este diálogo, tenemos la impresión de que ni siquiera el filósofo puede ser realmente feliz en esta vida, no tanto por el hecho de no vivir en la ciudad ideal descrita en la *República*, sino porque también es prisionero del cuerpo.

Una impresión distinta se extrae de la lectura del *Banquete*, donde el famoso discurso de Diotima sobre Amor demuestra que el filósofo es filósofo no porque sea sabio, sino porque desea serlo; además, el objeto del amor, y, por ende, del filósofo, siempre es lo bello. Esto aparece primero en los cuerpos bellos, luego en las almas bellas, después en las obras bellas del alma (virtudes, ciencias, leyes) y, finalmente, se percibe como lo bello en sí, esto es, como la idea de belleza, la cual coincide con la idea del bien.[34] Según Diotima, el paso del amor por los cuerpos bellos a lo bello en sí es posible en esta vida. Esto es lo que dice la sacerdotisa:

> La forma correcta de avanzar o de ser guiado por otros en las cuestiones del amor es empezar por las bellezas de este mundo y, al ver la última belleza, ir subiendo, digamos, peldaño a peldaño, de uno a dos y de dos a todos los cuerpos bellos, y de los cuerpos bellos a las bellas ocupaciones, y de éstas a las bellas ciencias, y de las ciencias hasta llegar al último peldaño, que es la belleza en sí. Éste, querido Sócrates, y sólo éste —prosiguió la extranjera de Mantinea—, es el momento de la vida digno de ser vivido por el hombre, cuando contempla la belleza en sí.[35]

En el pasaje citado, la contemplación de la belleza, sinónimo de felicidad, parece alcanzable en esta vida, y es el momento culminante de un trayecto que comienza con el amor por los bellos cuerpos, un amor, sin duda, carnal. Anteriormente, Diotima ha definido dicho amor como deseo de procrear en lo bello mediante la unión de un hombre y una mujer. Unión que, en otro momento, se define como un «hecho divino e [...] inmortal», ya que garantiza la inmortalidad de la especie.[36] El amor por las bellas almas, las bellas obras y la belleza en sí se describe en términos análogos a los que se emplean para describir el amor carnal, es decir, como deseo de procrear en lo bello, no con el cuerpo sino con el alma, y como deseo de inmortalidad.[37] Así pues, no parece que el amor carnal y el amor espiritual (o filosófico) se excluyan, como ocurría en la concepción autárquica y ascética de la *República* y del *Fedón*. En estos diálogos, la felicidad consistía en el dominio y, si era posible, en la eliminación de las pasiones; en cambio, en el *Banquete*, el amor pasional y el amor espiritual se conciben como dos momentos sucesivos de un mismo recorrido.

Además, la contemplación de la belleza en sí garantiza la inmortalidad no sólo de la especie, sino también del hombre en singular.

> ¿Acaso crees que es vana la vida de un hombre que mira hacia ella, la contempla con el medio apropiado y vive junto a ella? ¿No crees que sólo entonces, al admirar la belleza por medio de cuanto la hace visible, podrá engendrar no simulacros de virtud, puesto que no está en contacto con un simulacro, sino virtud verdadera, ya que está en contacto con lo verdadero? ¿Y que, al haber engendrado y cultivado virtud verdadera, se granjeará el afecto de los dioses y, si es que algún hombre puede serlo, llegará a ser inmortal?[38]

La alusión a los dioses sugiere que la inmortalidad es el premio a la virtud que se concede tras la muerte, si bien la virtud forma parte de esta vida y se genera a partir de la contemplación de lo bello en sí. Por tanto, si dicha contemplación es posible en esta vida y nos hace felices, ello significa que la felicidad es posible en esta vida, al menos para el filósofo.

Esta concepción se confirma en el *Fedro*, donde Sócrates, después de un primer discurso en el cual define el amor como deseo irracional que sólo persigue la belleza de los cuerpos, pronuncia un segundo discurso, una especie de palinodia, en el cual define el amor como un estado de delirio transmitido por don divino, del cual proceden los mayores bienes, esto es, las profecías, las obras de arte y poesía y la filosofía.[39] Más adelante, Platón retoma la concepción de la *República*, y compara el alma humana con un carro guiado por un auriga, símbolo de la razón, y tirado por dos caballos. Uno de los corceles es dócil, y simboliza el ímpetu; el otro es salvaje, y simboliza las pasiones. El auriga debe frenar al caballo salvaje y guiar el carro, con la ayuda del ímpetu, hacia la región «supraceleste» o mundo de las ideas, cuya contemplación es sinónimo de felicidad. Según lo que dice poco después Platón, parece posible llegar a la región supraceleste en esta vida:

> Ésta es la vida de los dioses. Mas, entre las demás almas, la que mejor ha seguido los pasos de un dios y más se le parece levanta la cabeza de su auriga hacia la región supraceleste, y, en su giro, sigue el movimiento celeste junto a los dioses, pero, agotada por sus caballos, contempla con dificultad las realidades que hay allí.[40]

Platón también habla de almas inferiores a ésta, que sólo contemplan las ideas en parte o en algún momento, o que no las contemplan nunca, y afirma que todas las almas, empezando por la primera, están destinadas a encarnarse en hombres de distintas valías, según la medida en que hayan contemplado las ideas. La primera alma, la que más ha contemplado las ideas, se reencarna en un filósofo. Y el hecho de que, antes de reencarnarse, dicha alma las haya contemplado «con dificultad», «agotada por sus caballos», significa que su contemplación se produjo en este mundo, esto es, antes de la muerte, ya que después de la muerte no habría cansancio po-

sible, ni tampoco conflicto entre las distintas partes del alma. Por consiguiente, según lo expuesto en el *Fedro* también parece posible que, cuando menos, los filósofos alcancen la felicidad en esta vida.

La tesis se confirma en el *Filebo*, donde Platón se pregunta si el mejor camino es el dedicado al placer o el dedicado a la inteligencia, esto es, a la ciencia o conocimiento. Probablemente, este diálogo reproduce un debate real que mantuvieron en la Academia el gran matemático y astrónomo Eudoxo de Cnidos, para quien el placer es el bien supremo, y Espeusipo, sobrino y futuro sucesor de Platón como director de su escuela, para quien el placer no es un bien. Platón mantiene una postura intermedia entre las dos citadas, y afirma que el placer sin inteligencia no puede dar la felicidad, como tampoco puede darla el ejercicio de la inteligencia si no está acompañado por algún placer. Es decir: ambos tipos de vida son insuficientes para constituir la felicidad. A este respecto, Platón escenifica un debate entre Protarco, que inicialmente defiende el placer, y Sócrates.

> PROTARCO.— Sócrates, ni la primera ni la segunda de estas formas de vida me parecen preferibles, ni creo que puedan parecérselo a nadie.
>
> SÓCRATES.— ¿Y las dos juntas, Protarco? ¿Qué te parecería una vida que comprendiese ambas formas, que fuera el resultado de la mezcla de las dos?
>
> —¿Te refieres a una vida en el placer y, al mismo tiempo, en el ejercicio de la mente y la inteligencia?
>
> —Exacto, una vida basada en esos elementos.
>
> —Pues yo creo que todos la preferirían a cualquiera de las dos vidas anteriores.[41]

Aquí Platón no contrapone ciencia y placer, sino que opta por una vida en la que ambos se entremezclen, y considera que sólo así puede lograrse la auténtica felicidad, refiriéndose, claro está, a la vida de este mundo. Así pues, la concepción autárquica y ascética del *Fedón* y la *República* queda bastante atenuada en el *Filebo*, obra considerada unánimemente como uno de los últimos diálogos del autor. Parece que Platón, en su vejez, fue menos exigente que en sus diálogos de madurez. Con todo, en el *Filebo* existe una distinción entre los placeres puros, que no conllevan dolor y proceden del ejercicio de las actividades intelectuales, y los placeres mezclados con el dolor, que son los placeres de los sentidos, y Platón afirma que sólo

los primeros pueden formar parte de la vida mejor.[42] Pese a tal puntualización, lo cierto es que la felicidad, si bien consiste esencialmente en actividades intelectuales, incluye también cierto placer. Lo más sorprendente en la concepción platónica de la felicidad, incluso en esta última versión más «moderada», es la ausencia total de cualquier referencia a la fortuna, o a circunstancias externas que puedan influir positiva o negativamente en la felicidad. Dicho de otro modo: la felicidad parece depender única y exclusivamente del hombre. Así, aunque en sus últimos diálogos Platón atenúa el carácter ascético de la felicidad, sigue concediéndole una dimensión autárquica. No obstante, en general, desde sus obras de juventud hasta sus obras de vejez, Platón considera la felicidad no tanto como una condición del hombre, sino como una condición del alma, y en este aspecto permanece fiel a su maestro Sócrates.

ARISTÓTELES: FELICIDAD, FILOSOFÍA Y POLÍTICA

Aristóteles es el pensador que formula de un modo más explícito la cuestión de la felicidad. La *Ética Nicomáquea* está enteramente dedicada a este tema, presentado como último fin de los actos humanos e identificado con el bien supremo del hombre. Dicho bien constituye el objeto de la ética y también de la política, puesto que el bien del individuo forma parte del bien de la ciudad (*polis*). Para Aristóteles, el más alto de los bienes que el hombre puede alcanzar mediante sus actos (*prakton*) es, sin lugar a dudas, la felicidad; el problema es saber en qué consiste. Hay quien la identifica con el placer, o con la riqueza, los honores, la virtud o el conocimiento (*theoria*).[43] Aristóteles descarta inmediatamente una de las tesis, la de Platón, según la cual el bien supremo es la idea del bien. Es un rechazo difícil para él, debido a la amistad que lo une a su maestro; de ahí la frase «amicus Plato, sed magis amica veritas».

Aristóteles no puede aceptar la tesis de la *República* por dos motivos: en primer lugar, porque no existe un único bien común a todos, sino que hay tantos bienes como categorías del ser, y cada uno de ellos es objeto de una ciencia distinta. En segundo lugar, por lo siguiente:

[...] si existiera un bien único y fuese un predicado en común, o algo separado que existiera en sí mismo, el hombre no podría realizarlo [*prakton*] ni adquirirlo; mientras que nosotros, ahora, buscamos algo parecido.[44]

Puesto que el bien supremo debe ser la felicidad, no puede ser una idea trascendente, mero objeto de contemplación, sino algo que el hombre, de algún modo, pueda poner en práctica.

Ello no excluye que, para Aristóteles, también deba ser un bien «perfecto» (*teleion*), un fin en sí mismo (de *telos*, «fin»), deseable por sí mismo y no por otra cosa y «autosuficiente» (*autarches*), aunque en un sentido distinto al que suele darse a este término.

Nosotros no utilizamos el término «autosuficiente» para referirnos a un individuo en singular que conduce una vida solitaria, sino para referirnos también a sus padres, hijos, esposa, amigos y conciudadanos, porque el hombre, por naturaleza, es un animal político.[45]

En esto Aristóteles coincide con Platón: la felicidad no es sólo un hecho individual, sino un bien social del que todos deben ser partícipes. Y ello es consecuencia de la naturaleza política del hombre, que sólo le permite ser feliz en la *polis*. Por eso, tal como hemos dicho anteriormente, Aristóteles considera el bien como objeto de la política y la ética, pues esta última, en cuanto doctrina del bien individual, es una parte de la política.

En su investigación sobre la felicidad, Aristóteles parte del mismo punto que Platón: la búsqueda de la función propia (*ergon*) del hombre. Y, para definir la felicidad, debe hacerse lo siguiente:

[...] se comprenderá cuál es el acto típico (*ergon*) del hombre. Y así como para un flautista, un escultor, un artesano y, en general, para todos aquellos que tienen su propio modo de obrar, el bien y el éxito parecen consistir en sus propias obras, así también debe ser para el hombre, si es cierto que el hombre también posee un modo de obrar propio. ¿Es posible que haya obras y actividades propias de un carpintero y de un zapatero, y que no haya ninguna propia del hombre, que éste sea inactivo por naturaleza? ¿Y, del mismo modo que existe un modo de obrar típico del ojo, la mano, el pie o de cada una de las partes del cuerpo, no podríamos también indicar un modo de obrar propio del hombre, además de los citados?[46]

El concepto «acto típico», «modo de obrar propio» u «obra» equivale al concepto de «función» platónico, es decir, se refiere a aquello que sólo el hombre puede hacer, o a aquello que el hombre hace mejor que los demás. El modo de obrar típico del hombre no se limita al mero hecho de vivir, pues esto también es propio de las plantas, ni a una vida hecha de sensaciones, propia también del caballo, el buey o cualquier animal; el acto típico del hombre es usar la razón o alma racional. Además, el bien no consiste únicamente en llevar a cabo la propia función, sino en realizarla bien, de forma excelente. Así, por ejemplo, la función del citarista es tañer la cítara, y la del citarista excelente, tañerla bien. Y, puesto que la excelencia, como hemos visto, es la virtud (*arete*), Aristóteles define la felicidad como la «actividad del alma conforme a la virtud». Dicha virtud deberá ejercitarse durante toda la vida, y no sólo en algunos momentos, pues «así como una golondrina no hace primavera, ni tampoco un día de sol, del mismo modo un solo día, o un breve espacio de tiempo, no hacen feliz ni dichoso a nadie».[47]

Aparentemente, nos hallamos ante la misma definición de Platón, pero, en realidad, Aristóteles no contrapone el alma racional a las otras partes del alma (vegetativa y sensitiva), ni tampoco al cuerpo, el cual representa el «acto primero» del alma, es decir, la capacidad de realizar las funciones que le son propias.[48] El primer indicio del carácter integrador que posee la felicidad para Aristóteles es la alusión a la duración de la vida. La felicidad es un rasgo distintivo de la vida humana, de la vida vivida en este mundo, con el cuerpo y el alma, y también de la vida entera, no sólo de una fase de la misma. Otro indicio de dicho carácter es la afirmación que Aristóteles hace inmediatamente después, según la cual los bienes del alma (las virtudes) son lo más importante para la felicidad, aunque ésta también precisa bienes externos (cierta riqueza, una buena familia, amigos) y bienes del cuerpo (salud, un aspecto agradable).

> Es evidente que la felicidad, como hemos dicho, precisa bienes externos, pues es imposible, o muy difícil, realizar bellos actos sin disponer de recursos. Muchos actos se llevan a cabo usando como instrumentos a los amigos, el dinero o el poder político. Y si no poseemos ciertas cosas, como buena cuna, buena descendencia o belleza, nuestra dicha se ve afectada. Por eso no es feliz quien

> tiene un aspecto desagradable, o es de baja estirpe, o está solo y sin hijos; y lo es menos aún quien tiene hijos o amigos perversos, o los tiene buenos pero mueren. Como hemos dicho antes, parece que la felicidad necesita esta prosperidad externa, por lo cual algunos la asocian a la fortuna, del mismo modo que otros la identifican con la virtud.[49]

Son observaciones válidas incluso hoy en día, exceptuando quizás la de la buena cuna, puesto que ya no vivimos en una sociedad esclavista, en la cual quien nacía esclavo no podía ser feliz. Además, de las palabras citadas se infiere que Aristóteles tenía muy en cuenta la fortuna, coincidiendo con la concepción de la vida de los grandes poetas épicos y trágicos. En este sentido, resulta significativo que el Estagirita mencione la suerte que corrió Príamo:

> [...] es posible que a la persona más próspera le sobrevengan terribles desventuras en su vejez, como se cuenta de Príamo en los poemas heroicos; nadie consideraría feliz a quien soporta tales desventuras y muere de una forma tan lamentable.[50]

Príamo era un rey muy poderoso, por lo cual se suponía que debía ser feliz; sin embargo, tuvo que ver cómo destruían su familia y su ciudad, y se convirtió en símbolo de la precariedad, la fragilidad y la desventura. Aristóteles, a lo largo de un capítulo entero, insiste en la importancia de la fortuna, aunque también afirma que «el hombre verdaderamente bueno y sensato sabrá soportar con decoro todos los eventos que le depare la fortuna»,[51] y al final concluye que es feliz «quien obra conforme a la virtud y posee los suficientes bienes externos, no durante un período de tiempo, sino durante la vida entera».[52]

Tras identificar la virtud como principal —aunque no único— componente de la felicidad, Aristóteles dedica el resto de la *Ética Nicomáquea* a ilustrar las virtudes. Son muchas, pues consisten en las distintas capacidades de llevar a cabo, conforme a la razón, las funciones propias del alma humana, y dicha alma es una realidad compleja. La parte vegetativa del alma carece de razón y, por tanto, no posee ninguna virtud; la segunda parte participa de la razón, pues es capaz de obedecer a la misma y, por consiguiente, es capaz de tener virtud. Este segundo componente del alma

corresponde al «ímpetu» (*thymos*) platónico, que Aristóteles prefiere llamar «deseo» (*orexis*). La tercera parte del alma es la razón propiamente dicha (*dianoia*), dotada de algunas virtudes o capacidades de realizar bien sus funciones. Las virtudes del deseo se denominan «virtudes éticas», puesto que, una vez adquiridas, forman el carácter de cada individuo y las costumbres de la comunidad. Ambos términos, «carácter» y «costumbre», en griego se indican con una sola palabra, *ethos* (con eta), de donde deriva «ética»; ahora bien, como en latín las costumbres se denominan *mores*, también podemos hablar de «virtudes morales», las cuales corresponden a la noción moderna de virtud. En cuanto a las virtudes de la razón, llamadas «virtudes dianoéticas» o «intelectuales»,[53] se trata de una noción típica de la filosofía antigua sin equivalente en la modernidad.

Según Aristóteles, las virtudes, en general, se adquieren por medio del hábito —cuyo nombre griego es similar al de carácter, *ethos* (con épsilon)—, es decir, realizando varias veces buenas acciones. Del mismo modo, los opuestos de las virtudes, esto es, los vicios, también se adquieren realizando varias veces malas acciones. Por eso las leyes hacen virtuosos a los ciudadanos, porque los ayudan a adquirir buenos hábitos; de ahí la importancia de la política y la ética. Virtudes y vicios son «estados habituales del alma» o «hábitos» (*hexeis*).[54] Éste es el género de la virtud, aquello que la equipara a cualquier otro hábito. Para definir la virtud, a dicho género debe añadirse el rasgo diferencial de la misma, que es el siguiente:

> Cada virtud posee el efecto de llevar a buen término aquello de lo que es virtud, y de hacer que realice bien su obra. Así, por ejemplo, la virtud del ojo hace que el ojo y su obra sean excelentes, dado que vemos bien gracias a la virtud del ojo. Del mismo modo, la virtud del caballo hace que el caballo sea excelente y sirva para correr, llevar al jinete y estar quieto ante el enemigo. Y si esto es así para todas las virtudes, también la virtud del hombre será el estado habitual gracias al cual un hombre es bueno y realiza bien su obra.[55]

Como puede verse, para Aristóteles, lo mismo que para Platón y los griegos en general, virtud significa excelencia, y su significado no es sólo moral. Es importante tener en cuenta este aspecto si se quiere comprender bien la identificación entre felicidad y virtud.

Según Aristóteles, cada virtud ética es el «término medio» (*meson*) entre dos vicios opuestos, el exceso y el defecto. Así, por ejemplo, entre las denominadas virtudes del cuerpo, la capacidad de alimentarse bien es el término medio entre comer demasiado y comer demasiado poco. El hecho de determinar cuál es ese término medio, o «mediedad» (*mesotes*), o «moderación», no es una cuestión mecánica, sino que cambia en cada individuo (al igual que la cantidad media de comida cambia según las dimensiones de cada cuerpo), por lo cual la razón debe calcularla caso por caso. La virtud de la razón, o virtud dianoética, capaz de realizar esta operación es la prudencia (*phronesis*).[56] Por otra parte, como ejemplos de virtudes éticas, Aristóteles cita la valentía, término medio entre la temeridad y la cobardía; la templanza, término medio entre la destemplanza y la insensibilidad; la generosidad, término medio entre la prodigalidad y la avaricia; así como la dignidad, la benevolencia, la sinceridad, etc. Además de enumerarlas, el Estagirita dedica una disertación a cada una de ellas, lo cual constituye uno de los aspectos más interesantes de su obra.

¿Y qué pensaba Aristóteles de la justicia, la virtud que sintetizaba todas las demás según Platón? A este tema dedica el libro V de la *Ética Nicomáquea*. Aristóteles coincide con su maestro al afirmar que, ante todo, ser justo significa saber comportarse bien con los demás y respetar las leyes. Por eso la justicia es la virtud que hace feliz a la sociedad política.

> Las leyes se pronuncian acerca de todo y velan por el bien común de todos, de los mejores o de quien gobierna conforme a la virtud, o conforme a otro criterio equivalente. De modo que, en uno de los sentidos del término, decimos que es «justo» aquello que proporciona y preserva la felicidad y las partes de la misma en interés de la comunidad política.[57]

Se trata de la misma concepción de la felicidad como bien común, o colectivo, que Platón expone en la *República*. Si la interpretamos según una acepción más específica, la justicia también es una forma de «mediedad», y puede aplicarse tanto a la distribución de los bienes públicos, en cuyo caso se convierte en una forma de proporción (por ejemplo, los honores deben ser proporcionales a los méritos), como al intercambio de bienes privados, en cuyo caso se convierte en una forma de igualdad (un bien debe

intercambiarse con un bien del mismo valor, independientemente de los méritos personales). La primera forma de justicia se denomina «distributiva» y la segunda, «conmutativa».

En el libro VI de la *Ética Nicomáquea*, dedicado a las virtudes dianoéticas, se hace una distinción entre la razón «teorética» o «científica», cuyo fin es el conocimiento puro (*theoria*), y la razón «práctica», cuyo fin es la acción (*praxis*). Esta última se denomina también «calculativa», porque calcula los medios vinculados al fin. Para Aristóteles, «teorético» y «práctico» son dos aspectos de una única razón; muchos siglos después, Kant propone la misma distinción, y dedica una obra de investigación específica a cada parte de la razón: *Crítica de la razón pura* y *Crítica de la razón práctica*. Según el Estagirita, la razón teorética posee tres «hábitos» o estados habituales: la ciencia propiamente dicha (*episteme*), que es la capacidad de demostrar a partir de principios; la inteligencia (*nous*), que es el conocimiento estable de los principios; y la «sabiduría» (*sophia*), que es el conjunto de los dos hábitos precedentes, es decir, el conocimiento de los principios y la capacidad de demostrar a partir de los mismos. La sabiduría es el hábito más alto de la razón teorética, y constituye su virtud. Por su parte, la razón práctica posee dos hábitos: el arte (*techne*), que es la capacidad de producir objetos (*poiesis*) de forma racional, y la prudencia (*phronesis*), que es la capacidad de realizar buenas acciones (*praxeis*), esto es, de decidir con acierto qué acciones deben realizarse y cuáles deben evitarse para conseguir el bien individual, el bien de la familia o el de la ciudad. Como hemos dicho, la prudencia también es la capacidad de determinar con exactitud cuál es el término medio entre dos vicios opuestos, y, por tanto, hace posibles las virtudes éticas. No obstante, para ejercer la prudencia es necesario poseer ciertas virtudes éticas, como, por ejemplo, la templanza, ya que el deseo no controlado puede ofuscar el juicio. Puesto que, para Aristóteles, el bien del hombre no consiste en la producción, la cual persigue otro fin, sino en la acción, cuyo fin es la propia perfección, la prudencia es superior al arte y constituye el hábito más alto, es decir, es la virtud de la razón práctica.

Entre las dos virtudes dianoéticas, la sabiduría y la prudencia, Aristóteles considera la primera superior a la segunda por dos motivos. En primer lugar, la prudencia tiene por objeto el bien del hombre, pero el hombre no

es lo mejor que existe en el universo; en cambio, la sabiduría tiene por objeto los principios o causas primeras de todas las cosas, incluidos los astros («las brillantes luces que componen el cielo»), que, para Aristóteles, son realidades divinas y, por tanto, superiores al hombre.[58] En segundo lugar, la sabiduría constituye el fin del hombre, mientras que la prudencia tiene por objeto los medios, las acciones mediante las cuales se consigue tal fin. Tanto la prudencia como la sabiduría «producen, pero no como la medicina produce la salud, sino como lo hace la salud. La sabiduría proporciona la felicidad por ser parte de la virtud total, y el hecho de poseerla, así como sus actos, nos hacen felices. Además, los actos del hombre se realizan conforme a la prudencia y la virtud moral, pues la virtud los lleva a buen término gracias a la prudencia».[59] La sabiduría es al alma lo que la salud es al cuerpo, es decir, el fin último, y por eso constituye la felicidad; en cambio, la prudencia es al alma lo que la medicina es al cuerpo, esto es, aquello que indica los medios para lograr el fin último. De esta diferencia, Aristóteles infiere lo siguiente:

> [...] la prudencia no tiene autoridad [literalmente, «no es dueña»] sobre la sabiduría, ni sobre la parte mejor, del mismo modo que la medicina no tiene autoridad sobre la salud, puesto que no se sirve de la misma, sino que observa cómo puede generarse. Por lo tanto, da órdenes a partir de ella, no a ella.[60]

Según Aristóteles, la sabiduría, como virtud de la razón teorética, es el elemento más importante de la felicidad. El objetivo del hombre, o su felicidad, consiste en realizar bien la actividad que sólo él, o él mejor que ningún otro, es capaz de desempeñar, y esta actividad es el conocimiento de los principios o causas primeras de todas las cosas (denominada en otras ocasiones «filosofía primera»). La felicidad suprema del hombre consiste esencialmente en filosofar, aunque para ello, como hemos visto, se requieren una serie de virtudes, las virtudes éticas y la virtud dianoética de la prudencia, además de una serie de condiciones externas como las citadas (salud, riqueza, amistades, etc.). En general, suele considerarse que esta concepción es demasiado intelectual, y que va dirigida exclusivamente a los filósofos, pero no es así.

Sin embargo, la felicidad no posee un carácter intelectual, como de-

muestra el hecho de que, además de requerir el ejercicio de todas las virtudes y presuponer ciertas condiciones externas, debe incluir el placer. Aristóteles se opone tanto a Espeusipo, para quien el placer no es un bien, como a Eudoxo, para quien el placer es el bien supremo, y sostiene que es *uno* de los bienes más importantes para el hombre, y que una vida feliz tiene que ser necesariamente placentera, tal como afirmaba Platón en el *Filebo*. No obstante, si Platón concebía el placer como un proceso, Aristóteles lo concibe ora como «la actividad del hábito natural»,[61] ora como un perfeccionamiento de la actividad, esto es, «una perfección que sobreviene, como, por ejemplo, el esplendor de la juventud».[62] Ello significa que sentimos placer cada vez que realizamos una actividad en la cual se manifiesta nuestra índole, nuestra naturaleza animal y, sobre todo, humana, y que el placer demuestra que estamos llevando a cabo una actividad natural, pues constituye un perfeccionamiento de la misma. Existen placeres corporales, que deben experimentarse con moderación, y placeres intelectuales, superiores a los primeros. Y, puesto que la naturaleza humana es compleja, debe existir un equilibrio entre ambos tipos de placeres. En cambio, para los dioses, cuya naturaleza es simple, existe un solo tipo de placer, el placer intelectual, que no implica movimiento, sino inmovilidad.[63]

Otra prueba del carácter no intelectual de la felicidad es la disertación aristotélica sobre la amistad, a la cual el autor dedica los libros VIII y IX de la *Ética Nicomáquea*, es decir, una quinta parte de la obra. Debemos aclarar que Aristóteles utilizaba el término *philia*, que suele traducirse por «amistad», para designar no sólo lo que nosotros entendemos por amistad, sino también cualquier forma de afecto, como el que sienten y comparten cónyuges, amantes, padres e hijos, los amigos propiamente dichos y los ciudadanos de una misma ciudad (amistad cívica). Además, según el Estagirita, la amistad es una virtud, una forma de excelencia, un bien, aunque, naturalmente, la amistad basada en la valía de las personas es superior a la amistad basada en el interés o en el placer. El hombre, para ser feliz, debe estar rodeado de amigos, ya que, esencialmente, es un animal político, y, como tal, no es autosuficiente. El hombre «por naturaleza, tiende a vivir en comunidad»,[64] y por eso necesita ayuda, colaboración y afecto.

Asimismo, Aristóteles observa que la amistad forma parte de la felicidad. Dado que el amigo es como otro sí mismo y la felicidad es el objetivo

de la vida de cada uno, ésta se alcanza de un modo más completo gracias a la percepción de la proximidad del amigo: «lo cual puede comprobarse por medio de la vida en común, y de la comunión entre razón y pensamiento [*koinonein logon kai dianoias*]».[65] El autor concluye:

> [los hombres] desean vivir para compartir lo que más les gusta con sus amigos; por eso hay quienes beben juntos, quienes juegan a los dados, quienes hacen gimnasia en común, o van a cazar o filosofan juntos [*sumphilosophousin*], y así todos pasan sus días haciendo lo que más les gusta en la vida.[66]

En este pasaje aparece por primera vez en la literatura griega el verbo *sumphilosophein*, que aquí significa realizar juntos actividades intelectuales cuyo fin es el conocimiento en general. No obstante, la situación que describe Aristóteles también puede aplicarse a la filosofía en sentido estricto, es decir, a la indagación de las causas primeras. Por lo tanto, la felicidad consiste en practicar estas actividades no solos, sino con los amigos o seres queridos.

En la misma dirección va el libro X de la *Ética Nicomáquea*, interpretado por algunos como máxima expresión del intelectualismo aristotélico. La estudiosa norteamericana Martha Nussbaum sostiene que los capítulos en los cuales se identifica la felicidad con la vida teorética contradicen los libros precedentes, y por eso considera que son apócrifos o que reflejan la herencia de un platonismo juvenil. Es cierto que, en estos capítulos, Aristóteles considera la felicidad como una actividad elegida por sí misma, lo más autosuficiente posible, continua y agradable, y que la identifica con la vida teorética, vida mediante la cual los hombres se asemejan a los dioses lo máximo posible y pueden alcanzar la inmortalidad.[67] Con todo, esta tesis requiere algunas explicaciones. En primer lugar, por «vida teorética» no debe entenderse una vida dedicada a la pura contemplación, lo cual es un concepto nacido con el cristianismo, en concreto con las órdenes monásticas dedicadas a la vida contemplativa. Para Aristóteles, en cambio, no hay un Dios al cual contemplar, sino unas causas primeras que deben investigarse. El término *theoria*, que a menudo se traduce como «contemplación», significa indagación con vistas a conocer, o conocimiento como finalidad en sí mismo; en este sentido, la vida teorética es la vida dedicada a la investigación, o, como diríamos hoy, la vida del científico.

En segundo lugar, la vida teorética, aun siendo preferible a cualquier otra, presupone que algunos se dediquen a otros tipos de vida, o que el mismo individuo que la practica se dedique, en otros momentos de su vida, a distintos tipos de actividad. Esto queda muy claro al comparar la vida teorética y la vida política, en la cual se desempeñan cargos públicos y se ejercen las demás virtudes. Según Aristóteles, la vida política comporta una felicidad de segundo grado, ya que depende mayoritariamente de los demás, precisa más instrumentos y no es del todo completa en sí misma.[68] Tras recordar que quien se dedica a la vida teorética también necesita bienes materiales (salud, alimentos, etc.), el Estagirita observa que, para poder ejercerla, no bastan los discursos, pues hacen falta las leyes. Por este motivo, la labor de la ciencia política, cuya primera parte se expone en la *Ética Nicomáquea*, es formar buenos legisladores.

Acerca de la necesidad de una buena legislación y unos buenos sistemas de gobierno para alcanzar una felicidad plena, Aristóteles afirma a modo de conclusión:

> [...] dado que nuestro predecesores no examinaron el ámbito de la legislación, tal vez sea mejor examinarlo con detalle y tratar de la constitución en general, de modo que pueda llevarse a término la filosofía del hombre. En primer lugar, nos esforzaremos por examinar pormenorizadamente lo que nuestros predecesores llamaron bien; luego, partiendo del conjunto de las constituciones y de sus varios tipos, veremos qué puntos salvan las ciudades y cuáles las destruyen, y por qué razones algunas ciudades están bien gobernadas y otras, todo lo contrario. Tras examinar todo esto, tal vez podamos comprender mejor qué constitución es la mejor, cómo está estructurada cada constitución y de qué leyes y usos se sirve.[69]

Estas palabras contienen la estructura completa de la *Política*, obra en la que Aristóteles expone y completa la filosofía práctica (o ciencia política), cuyo objeto es el bien supremo del hombre o felicidad. La concepción aristotélica de la felicidad no debe buscarse únicamente en la *Ética Nicomáquea*, sino en el conjunto que forman la *Ética* y la *Política*, donde la segunda disipa por completo la falsa impresión de intelectualismo que puede surgir a raíz de una lectura errónea de la *Ética*.

En la *Ética Nicomáquea*, el autor identifica la felicidad —lejos de con-

siderarla una satisfacción de los deseos, preferencias o libres decisiones de los individuos de planear sus propias vidas— con la realización de las capacidades del hombre, e indica cuáles son dichas capacidades, lo cual presupone una antropología. De este modo, el Estagirita, además de mostrar un interés por lo «justo», esto es, por la forma de garantizar la libertad de elegir un bien determinado, manifiesta su interés por el «bien», es decir, por aquello gracias a lo cual el hombre realiza lo mejor de sí mismo y se siente realizado. El hecho de que Aristóteles otorgue a las leyes el papel de formar a los ciudadanos en la virtud y, por ende, en la felicidad, no significa que desee imponer a todo el mundo un tipo de felicidad en concreto (como, por ejemplo, la vida teorética), sino que las leyes deben crear las condiciones para que todos puedan sentirse libremente realizados. Presentando la felicidad como fin último, como placer y bienestar, y no como deber y obligación moral, Aristóteles garantiza a cada uno la libertad de elegirla o no, aunque, en realidad, proporciona una motivación para elegirla, una motivación profunda desde el punto de vista psicológico.

Como hemos visto, el hombre, para Aristóteles, es «un animal político por naturaleza», no porque nazca necesariamente en la ciudad (*polis*), sino porque sólo puede sentirse completamente realizado en la ciudad. Cuando dice «naturaleza», no se refiere a la condición primitiva, anterior al nacimiento del Estado, tal como hacen los principales filósofos modernos (Hobbes, Locke, Rousseau), sino que alude a la plena realización, al objetivo del hombre.[70] Obviamente, el hombre, antes de pertenecer a la ciudad, pertenece a la familia, y ésta, para Aristóteles, es la primera sociedad natural, formada por dos tipos de relación: la unión entre el hombre y la mujer con vistas a la procreación y la unión del amo con el esclavo con vistas a la supervivencia. Debido a esta composición, el objetivo de la familia es satisfacer las necesidades cotidianas (alimentación, vivienda), es decir, el mero hecho de vivir (*zen*). Y lo mismo puede decirse de la aldea, que es una unión de varias familias y tiene como objetivo satisfacer las necesidades no cotidianas (comercio, defensa).

En cuanto a la ciudad, es un conjunto de varias aldeas y, por tanto, de muchas familias, que se reúnen para lograr ser autosuficientes. Por eso es la sociedad perfecta, la más importante de todas las sociedades y aquella que las engloba todas.[71] A diferencia de la familia y de la aldea, el objetivo

de la ciudad no es simplemente vivir, sino «vivir bien» (*eu zen*), o, lo que es lo mismo, la felicidad. La naturaleza del hombre sólo puede verse realizada en la ciudad, y fuera de ella sólo pueden vivir las bestias, para las cuales no existe la felicidad, y los dioses, quienes ya son felices.[72]

> Es evidente que la ciudad no es una alianza de lugar, y que si existe no es para evitar ataques ni para hacer intercambios; todo esto sucede si hay una ciudad, pero no basta para que exista una ciudad. La ciudad es una alianza de familias y estirpes en la buena vida, y su objetivo es una existencia plenamente realizada e independiente [...]. Así pues, la finalidad de la ciudad es vivir bien, y todas estas cosas suceden con vistas a tal finalidad. La ciudad es una alianza de estirpes y aldeas en una vida plenamente realizada e independiente, y, como decimos, esto es vivir de forma feliz y bella. Y si existe la comunidad política es por mérito de las obras bellas, no de la vida asociada.[73]

Desde el punto de vista de su valor, la ciudad precede a la familia, y el bien de la ciudad es superior al bien de la familia, porque el todo es superior a la parte. En cambio, desde el punto de vista de la génesis, la familia precede a la ciudad, aunque su organización en la sociedad griega de la Antigüedad comporta una serie de discriminaciones entre los seres humanos. La discriminación más grave es la que existe entre amo y esclavo. Como ya hemos dicho, el objetivo de la familia es la supervivencia, y el esclavo, para sobrevivir, necesita un amo que le diga lo que debe hacer, mientras que el amo necesita un esclavo que lo obedezca. Aristóteles intenta justificar esta discriminación afirmando que algunos hombres no saben gobernarse solos y, por tanto, son esclavos por naturaleza. Esta afirmación contradice su antropología, según la cual todos los seres humanos pertenecen a la misma especie y, además, no puede haber diferencias de naturaleza entre individuos de la misma especie. Todos los hombres, como se dice en el principio de la *Metafísica*, desean conocer, y todos los hombres son animales políticos y están hechos para vivir en la ciudad y para autogobernarse. Por este motivo, la existencia de la esclavitud supone un problema para Aristóteles, mientras que, para los filósofos precedentes, era un hecho asumido que ni siquiera se planteaban.

Por otra parte, tal como dijo Marx,[74] la esclavitud era una institución necesaria en todas las sociedades precapitalistas, entre las que se cuentan

las sociedades antiguas, pues su forma de producción estructural no era la producción industrial, que se sirve de máquinas, sino sólo la mano de obra. Así lo comprendió Aristóteles, el cual definió a los esclavos como «instrumentos animados» indispensables para proveer de las cosas necesarias (*ta anankaia*), y añadió que no serían necesarios si los instrumentos inanimados pudieran realizar su función solos, por ejemplo, «si las ruecas tejieran solas».[75] Evidentemente, se trata de una hipótesis irreal en aquella época, pero demuestra que Aristóteles entendía que los esclavos ejercían de sustitutos de las máquinas. No debemos, pues, escandalizarnos ante el hecho de que el Estagirita justifique de un modo tan parcial y contradictorio la esclavitud, pues hemos de recordar que ésta existió en todos los Estados modernos hasta la Revolución industrial, y que, en Estados Unidos, una de las naciones más desarrolladas del mundo, no fue abolida hasta finales del siglo XIX, abolición que, además, costó una sangrienta guerra civil.

Según Aristóteles, los esclavos no pueden ser felices, ya que, pese a estar dotados de razón —de otro modo no serían hombres—, sólo la poseen en un grado que les permite comprender y obedecer órdenes. Por este motivo, sólo pueden poner en práctica las virtudes éticas, no las virtudes dianoéticas, que son las que conducen a la felicidad. En cuanto a los artesanos y los obreros, se encuentran en las mismas condiciones que los esclavos; no porque no sepan mandar, sino porque, a causa de su trabajo, no tienen tiempo para cultivar las virtudes dianoéticas.[76] Así pues, la felicidad queda excluida para buena parte de los habitantes de la ciudad, no por decisión de alguien, sino por necesidad objetiva.

Entre los miembros de la familia, además del amo y los esclavos, está el marido, que coincide con el amo, la esposa y los hijos. La posición de éstos no es equiparable a la del marido-padre, pero es distinta a la posición de los esclavos: la esposa y los hijos son libres —en latín, «hijos» se dice *liberi* («libres»)—, pero no tienen aptitudes de mando; la esposa carece de ellas por naturaleza y los hijos, por edad, de modo que todos deben someterse a la autoridad del marido-padre. Este modelo de familia también se debe a la estructura de la sociedad antigua, que era notoriamente machista. Aristóteles intenta atenuar este rasgo, y, en primer lugar, afirma que la autoridad del marido sobre la esposa admite excepciones, ya que, en algunas fa-

milias, la esposa tiene más aptitudes de mando que el marido. En segundo lugar, observa que el marido posee una autoridad de tipo «político», ejercida entre personas libres e iguales, e incluso de tipo «aristocrático», porque incluye una distribución de tareas.[77] En cambio, la autoridad del padre sobre los hijos es de tipo «real», esto es, similar a la autoridad que tiene el rey sobre sus súbditos, pues se ejerce entre personas desiguales y su finalidad no es el bienestar del rey, sino el bien de sus súbditos. Además, la autoridad paterna termina cuando los hijos alcanzan la mayoría de edad.[78] Esposas e hijos, pues, tienen la capacidad de desarrollar todas las virtudes y, por tanto, de lograr la felicidad.

La condición necesaria para que todos los ciudadanos alcancen las virtudes y consigan la felicidad es la educación (*paideia*), que depende de las leyes, esto es, de la constitución (*politeia*). Tras definir en términos generales la ciudad y la familia, Aristóteles, en la *Política*, realiza un análisis de las constituciones, en el cual se incluye una crítica a la constitución que propone Platón en la *República*. El Estagirita disiente de la misma sobre todo en el tema de la abolición de la familia y la propiedad privada en la categoría de los «guardianes», y observa lo siguiente acerca de tal medida: 1) transforma la ciudad en una única familia, con lo cual se confunden las funciones de los dos tipos de sociedad, que deben ser distintas; 2) hace que nadie se ocupe de sus hijos y bienes, puesto que aquello que pertenece a todo el mundo nadie lo siente como propio; 3) hace infelices a los principales implicados, es decir, a los guardianes o custodios. Además, Aristóteles afirma refiriéndose a Platón:

> Priva de la felicidad a los custodios, pero sostiene que el legislador debe hacer feliz a toda la ciudad, cuando es imposible que el todo sea feliz si todas sus partes, o muchas, o algunas de ellas no lo son. Y es que la felicidad no es como los números pares, cuya suma puede tener propiedades que no tenga ninguna de sus partes. Eso es imposible en el caso de la felicidad, y si los custodios no son felices, ¿quién lo será? Desde luego, no lo serán los obreros, ni la masa que se dedica a los trabajos mecánicos.[79]

Este pasaje demuestra que, para Aristóteles, la ciudad sólo es feliz si lo son los ciudadanos, y que el bien de la ciudad, aun siendo superior al bien del individuo, no debe entenderse en sentido colectivo, sino en sentido distri-

butivo, pues consiste en crear las condiciones necesarias para que cada uno pueda alcanzar su bien individual.

No podemos exponer aquí toda la teoría aristotélica de las constituciones políticas; basta recordar que Aristóteles sigue la clasificación tradicional de monarquía, oligarquía y democracia, y que, para cada tipo de constitución, establece una forma buena, en la cual quien gobierna vela por el bien de los gobernados, y una forma corrupta, en la cual quien gobierna sólo vela por su propio interés. Además, según el Estagirita, entre las buenas formas de gobierno, reino, aristocracia y *politia*, no hay ninguna que sea mejor en un sentido absoluto, pues cada una de ellas puede resultar más adecuada que las otras si se aplica en una determinada situación. Y, puesto que las formas de gobierno más difundidas son la oligarquía (gobierno de los ricos) y la democracia (gobierno de los pobres), el «término medio» entre ambas, es decir, la forma de gobierno «media», será la mejor. En esta última, la población, en su mayoría, está constituida por ciudadanos que no son ni demasiado ricos ni demasiado pobres, sino «libres e iguales».[80] Aristóteles, a diferencia de los filósofos políticos modernos, no se interesa únicamente por las formas de gobierno, sino también por el tipo de vida que una determinada constitución puede garantizar, y dedica los dos últimos libros de la *Política* a disertar sobre cuál es la mejor constitución desde este punto de vista.

Tras recordar que la felicidad comprende bienes externos, bienes del cuerpo y bienes del alma, pero que, sobre todo, consiste en estos últimos, esto es, en las virtudes, Aristóteles observa que los dos primeros tipos de bienes dependen de la fortuna y el tercero, del hombre.

> Convengamos, pues, en que a cada uno le corresponde tanta felicidad como virtud, y nos remitimos al testimonio de dios, el cual es feliz y dichoso no por los bienes externos, sino por sí mismo, y por poseer una naturaleza determinada. Por eso la buena fortuna es necesariamente distinta a la felicidad, pues el azar y la fortuna pueden proporcionarnos bienes externos, pero nadie es justo o prudente por casualidad o por efecto del azar.[81]

La ciudad debe velar por los bienes externos y los bienes del cuerpo a través de lo que hoy llamaríamos política económica y sanitaria, y debe velar

por los bienes del alma, esto es, por las virtudes de los ciudadanos, a través de la educación.

A continuación, Aristóteles se pregunta si es preferible llevar una vida que comporte una participación activa en la ciudad y los cargos públicos, o bien una vida en la que se rehúya tal participación, «como, por ejemplo, cierta forma de vida teorética, que, según algunos, es la única propia del filósofo».[82] Después critica esta última concepción, la cual, por tanto, no puede identificarse con la idea expuesta en el libro X de la *Ética Nicomáquea*, y así se explica que algunos atribuyan dicha concepción a Arístipo. De todo ello se infiere que la vida teorética propuesta por Aristóteles no excluye la participación en la vida política. El Estagirita objeta lo siguiente a la postura que, presumiblemente, sostiene Arístipo:

> [...] alabar más la inacción que la acción no responde a la verdad, porque la felicidad es actividad, y las acciones de los hombres justos y prudentes conducen a muchos y muy nobles resultados.[83]

No obstante, la postura contraria tampoco satisface por completo a Aristóteles, sobre todo si se entiende como deseo de dominar a los demás, tal como podía parecer en el caso de Calicles en el *Gorgias*, o en el de Trasímaco en la *República*. Partiendo de la crítica platónica de la tiranía contenida en esta última obra, Aristóteles afirma que dominar a los demás no proporciona ninguna felicidad, porque, si así fuera, los usurpadores y los agresivos serían los hombres más felices del mundo. Además, «la vida del hombre libre es superior a la del amo, porque nada tiene de elevado usar a un esclavo como esclavo, y dar órdenes referentes a cosas necesarias para la vida no tiene nada de bello».[84]

Lo justo es que todos los ciudadanos gobiernen, pero, como no pueden gobernar todos a la vez, es justo que lo hagan por turnos.

> Hombres iguales deben tener por turnos aquello que es noble y justo, como corresponde a un criterio de paridad e igualdad. En cambio, es algo contra natura que hombres equiparables tengan aquello que no es paritario, y que hombres iguales tengan aquello que no es igual; y lo que es contra natura nunca es bello.[85]

Por eso es buena la vida activa en la cual todos, por turnos, participan en el gobierno, sin que ello signifique que es la mejor vida en términos absolutos. Es cierto que la felicidad reside sobre todo en la acción, y no en la inacción, pero Aristóteles va más allá:

> [...] la vida activa no debe ser necesariamente tal en relación con los demás, a diferencia de lo que piensan algunos, y los pensamientos a partir de los que se obra con vistas a resultados concretos no son los únicos pensamientos prácticos, pues más lo son aquellos razonamientos y pensamientos [*theorias kai dianoeseis*] que constituyen una finalidad en sí mismos y se desarrollan por sí mismos. En realidad, «estar bien» es un fin y, por tanto, una forma de acción. Decimos, sobre todo, que obran por sí mismos, incluso cuando hay acciones externas, quienes dirigen la acción con los pensamientos.[86]

Aquí el autor vuelve a confirmar la tesis de la *Ética Nicomáquea*, según la cual la mejor vida es la vida teorética, esto es, la vida que aspira al conocimiento como fin en sí mismo, y que consiste en el ejercicio de la virtud dianoética más alta, la sabiduría. Aristóteles presenta esta última como la forma suprema de acción, aunque no se dirija a los demás, y pone como ejemplo la vida «de dios y del universo, que carecen de actividades externas a las actividades que les son propias».[87] Con todo, junto a la vida teorética, o, mejor aún, en alternancia con la misma, el Estagirita recomienda la participación activa en el gobierno de la ciudad, pues la vida política, por el hecho de «dirigir la acción con los pensamientos», conlleva el ejercicio de la segunda virtud dianoética, la prudencia.

No debe creerse que la vida teorética está reservada a los filósofos; hasta cierto punto, dicha vida debe ser accesible para todos, porque la ciudad feliz es aquella que garantiza la felicidad a todos sus ciudadanos. En este sentido, Aristóteles afirma:

> Puesto que estamos estudiando cuál es la mejor constitución, es decir, aquella bajo la cual la ciudad es más feliz, y ya se ha dicho que no puede haber felicidad sin virtud, está claro que, en la ciudad dirigida de la mejor manera y formada por hombres justos del todo (y no sólo bajo un cierto punto de vista), los ciudadanos no deben vivir la vida de quien se dedica a los trabajos mecánicos, ni la del mercader, pues tal clase de vida es innoble y contraria a la virtud, ni

> tampoco pueden ser campesinos. En realidad, para desarrollar la virtud y las actividades políticas, es necesario el ocio [*schole*].[88]

El «ocio», entendido como el hecho de no depender de las necesidades y de emplear acertadamente el tiempo libre, es necesario para realizar actividades políticas como el servicio militar y el gobierno de la ciudad, tareas que Aristóteles asigna, respectivamente, a los jóvenes y a los ancianos. No obstante, el ocio también debe utilizarse para desarrollar actividades de tipo teorético, esto es, actividades que constituyan un fin en sí mismas.

La decisión en favor de la felicidad o adquisición de virtudes deben tomarla los individuos y la ciudad. Y las virtudes no sólo dependen de la naturaleza o índole y de la razón o libre albedrío, sino también del hábito; por tanto, si una ciudad desea ser feliz, debe crear hábitos virtuosos mediante la educación.[89]

A continuación, Aristóteles retoma la distinción entre las partes del alma y la razón expuesta en la *Ética Nicomáquea*, y afirma que la razón es superior a la parte carente de razón, y que la razón teorética es superior a la razón práctica. Por este motivo, declara lo siguiente acerca de las actividades de la parte superior:

> [...] quienes son capaces de realizar todas las actividades del alma, o dos, deben preferirlas, pues, para cada uno, lo preferible siempre es aquello que representa el término más alto que puede alcanzarse.[90]

Ello significa que, quien pueda, debe intentar alcanzar todas las virtudes éticas y dianoéticas, es decir, la sabiduría y la prudencia. Y quien no pueda lograrlas todas, por lo menos debe alcanzar las dos virtudes que vienen después de la sabiduría, es decir, las virtudes éticas y la prudencia. Esto es algo que el legislador debe tener en cuenta a la hora de programar la educación para la virtud.

Toda la concepción aristotélica de la felicidad, tanto individual como cívica, se halla resumida en estas palabras:

> La vida se divide en trabajo [*ascholia*] y ocio [*schole*], en guerra y paz, y algunas acciones son necesarias y útiles y otras, bellas. Aquí debe hacerse la misma distinción que se hizo con las partes del alma y sus actividades; así, la guerra

> debe conducir a la paz, el trabajo, al ocio y las cosas necesarias y útiles, a las cosas bellas. El político debe crear leyes pensando en todo esto, tanto en lo referente a las partes del alma como a sus acciones y, especialmente, a los bienes más altos y los fines. Y obrará del mismo modo respecto a las formas de vida y la conducta elegida, pues es preciso trabajar y luchar, pero lo es mucho más quedarse en casa pacífica y ociosamente, y es preciso hacer cosas necesarias e útiles, pero lo es más aún hacer cosas bellas. Por consiguiente, con estos objetivos debe educarse a los hombres cuando aún son muchachos, y también en otras edades, mientras necesiten ser educados.[91]

Todos deben realizar las actividades necesarias, como el trabajo y la guerra, pero siempre con el objetivo de dedicarse luego a las actividades bellas, que constituyen una finalidad en sí mismas, como el ocio y la paz. El legislador, por su parte, procurará crear, mediante la educación, las condiciones necesarias para que, quienes así lo deseen, puedan desempeñar ambos tipos de actividad. Y lo cierto es que el ocio requiere muchas condiciones.

> Son necesarias muchas cosas para poder estar ocioso. La ciudad debe ser prudente, valerosa y fuerte, porque, como dice el proverbio, no hay ocio para los esclavos, y quienes no saben afrontar el peligro con valor son esclavos de los agresores. Se debe poseer valentía y fuerza para el trabajo, amor a la sabiduría [*philosophia*] para el ocio, y templanza y justicia para ambas condiciones, sobre todo cuando se está en paz y ocioso.[92]

Las virtudes éticas, como la valentía, la templanza y la justicia, son necesarias para el trabajo, mientras que para el ocio es necesario el «amor a la sabiduría». En este pasaje, la palabra *philosophia* no debe interpretarse como «filosofía primera» o indagación sobre las causas primeras, práctica reservada a los filósofos propiamente dichos, sino, en un sentido más general, como amor a todo aquello que se realiza durante el ocio, es decir, a todas las actividades de carácter intelectual, las cuales constituyen una finalidad en sí mismas.

Todo ello se confirma en el libro VIII de la *Política*, dedicado por completo a la educación. Según Aristóteles, ésta debe ser la primera preocupación del legislador. Además, la educación debe ser pública, y no privada,

única e igual para todos.[93] Así, todos deben tener la oportunidad de ejercitarse en todas las virtudes y, por tanto, de ser felices. La educación pública ha de incluir gimnasia, que sirve para educar el cuerpo y desarrollar la virtud de la valentía, y gramática y dibujo, disciplinas con múltiples aplicaciones y muy útiles en la vida. No obstante, el núcleo de la educación es la «música», término con el cual Aristóteles designa todas las actividades presididas por las musas (canto, danza, música instrumental, poesía, etc.). Dichas actividades son útiles, pero también bellas, pues constituyen una finalidad en sí mismas y no se practican para obtener algo, sino debido al placer que proporcionan por sí mismas.

> Podría suponerse que ésta es la causa por la cual los hombres intentan alcanzar la felicidad mediante dichos placeres. La dedicación a la música no puede explicarse únicamente por dicha razón, porque también sirve para relajarse. No obstante, podría investigarse si ello es accidental, aunque la naturaleza de la música es más elevada de lo que permite suponer el uso citado, y, por tanto, no debemos limitarnos al mero placer que proporciona, pues la música constituye un placer natural en sí misma del que gustan gentes de todas las edades y caracteres, sino que debemos observar su influjo en el carácter y en el alma.[94]

La música sirve para relajarse, da la felicidad y, además, forma el carácter. Este último efecto corresponde a la purificación de las pasiones, producida por el placer que sentimos gracias a la música, así como por el entusiasmo y el delirio que puede provocar.[95] Como hemos visto, Aristóteles retoma el tema de la «catarsis» en la *Poética*, donde asigna a la tragedia la función educativa y ética de purificar pasiones como la compasión y el temor. Dicha afirmación expresa un total desacuerdo con la condena del arte que proclama Platón en la *República*, pero coincide con la teoría platónica del amor como delirio divino, expuesta en el *Banquete* y en el *Fedro*. Con estas consideraciones concluye la *Política* y, con ella, la disertación aristotélica sobre la felicidad, que no puede considerarse como un estado exclusivamente intelectual.

LA FELICIDAD SEGÚN LAS FILOSOFÍAS HELENÍSTICAS

En la edad helenística, período comprendido entre la muerte de Alejandro Magno (323 a. C.), a la que seguiría, poco después, la muerte de Aristóteles (322 a. C.), y el inicio del Imperio romano, en la filosofía predominó la cuestión de la felicidad, y las distintas escuelas (epicúreos, estoicos, escépticos) dieron respuestas muy similares a la misma.

Epicuro escribió la *Epístola a Meneceo*, en la cual define la filosofía como una técnica para conseguir la felicidad que incluye cuatro preceptos (el famoso «tetrafármaco»), todos ellos negativos: 1) no temer a los dioses, porque éstos no se preocupan por los hombres; 2) no temer la muerte, porque «cuando nosotros existimos, la muerte no está presente, y cuando está presente la muerte, nosotros no existimos»; 3) no confiar en el futuro, porque no depende de nosotros; 4) no albergar deseos que no sean estrictamente necesarios.[96] Según Epicuro, si se respetan estos preceptos, no sólo se alcanza la felicidad, sino también lo que él denomina el «placer» (*hedone*), por lo cual este filósofo ha pasado a la historia como el máximo representante del hedonismo.

En realidad, en la epístola citada, Epicuro expone con mucha claridad lo siguiente:

> Cuando decimos que el placer es el bien completo y perfecto no nos referimos a los placeres de los disolutos o los crápulas, como creen algunos que ignoran, no comparten o malinterpretan nuestra doctrina, sino al hecho de no sentir dolor en el cuerpo ni turbación en el alma.[97]

Dicha puntualización queda expresada de forma mucho más técnica al distinguir los placeres «en movimiento» o placeres de los sentidos de los placeres «en quietud» (catastemáticos), que consisten en la ausencia de dolor en el cuerpo y de turbación en el alma, es decir, en la «imperturbabilidad» (*ataraxia*). Epicuro no desprecia los primeros, pero prefiere, con mucha diferencia, los segundos, y considera que sólo éstos proporcionan la felicidad.[98] Nos hallamos, pues, ante una concepción esencialmente negativa de la felicidad, pues ya no es sinónimo de actividad, como proclamaba Aristóteles, sino de quietud, serenidad y ausencia de turbación.

Siguiendo con esta concepción, Epicuro aconseja no participar en la vida política, puesto que constituye una posible causa de turbación, y recomienda cultivar la amistad, que es una fuente de seguridad. Paradójicamente, el autor de la *Epístola a Meneceo* también afirma lo que sigue:

> No es feliz el joven, sino el viejo que ha vivido una vida bella; porque el joven en la flor de la vida está expuesto a las jugarretas del destino, mientras que el viejo llegó a la vejez como quien llega a un puerto tranquilo, y todos los bienes que otrora había deseado con incertidumbre, ahora los posee con seguridad en la tranquila dicha del recuerdo.[99]

Se trata de un hedonismo que se conforma con poco, lo cual también se observa en la siguiente frase de la epístola:

> Éste es el grito de la carne: no tener hambre, no tener sed, no tener frío; y quien tenga estas cosas y aspire a tenerlas, puede competir en felicidad incluso con Zeus.[100]

Con todo, parece que, según Epicuro, sólo el filósofo puede ser feliz, bien porque la filosofía enseña el tetrafármaco de la felicidad, bien por la siguiente razón:

> Las demás ocupaciones dan fruto a duras penas una vez han sido realizadas; en cambio, en la filosofía, la dicha acompaña el conocimiento, y el placer no se siente tras haber aprendido, sino junto al aprendizaje.[101]

Los estoicos llegan a conclusiones análogas a las que aparecen en la *Epístola a Meneceo*. Nos referiremos sobre todo a los llamados «estoicos antiguos», que vivieron en el período helenístico: Zenón, Cleantes y Crisipo. Estos tres pensadores dan la siguiente definición de felicidad: «la felicidad es el buen transcurrir de la vida [*euroia biou*]».[102] Puede parecer una tautología, pero adquiere un significado si se une a las aserciones en torno al fin o bien supremo. Así, Diógenes Laercio afirma:

> En su tratado *De la naturaleza del hombre*, Zenón fue el primero en sostener que el fin es vivir de un modo coherente con la naturaleza [*homologoumenos*

> *tei physei*], esto es, vivir conforme a la virtud; y, ciertamente, la naturaleza nos conduce a la virtud.[103]

En cuanto a la relación entre hombre y naturaleza, Cicerón nos ofrece algunas aclaraciones al respecto; se trata, probablemente, de tesis extraídas de Crisipo.

> Cuando los filósofos anteriores [...] sostenían que el bien supremo es vivir conforme a la naturaleza, los estoicos decían que dichas palabras podían interpretarse en tres sentidos. El primero es «vivir gracias al conocimiento de los hechos naturales», y, según dicen, éste es el fin al que se refería Zenón al formular el principio que has mencionado, «vivir conforme a la naturaleza». El segundo sentido es «vivir teniendo en cuenta deberes intermedios o, por lo menos, la mayor parte de estos». [...] El tercer significado es éste: «vivir empleando todos los recursos o los principales recursos que existen conforme a la naturaleza».[104]

Tal como observa Cicerón, el primer significado es patrimonio del sabio, pues alude al conocimiento de las leyes naturales, y se obtiene mediante la física, disciplina muy desarrollada por la filosofía estoica. El segundo significado se refiere a todo tipo de deberes, incluyendo los inacabados o imperfectos que, tal vez, corresponden a los estólidos. El tercer significado alude esencialmente a la virtud, y también es patrimonio exclusivo del sabio. Y así llegamos a la afirmación de Zenón, según la cual el bien supremo es la virtud tal como la practica el buen estoico.

Cleantes y Crisipo reafirman la identificación entre felicidad y virtud, y no lo hacen en un sentido integrador (la virtud representa la esencia de la felicidad y necesita una serie de bienes), sino en un sentido exclusivo, pues consideran que la felicidad reside *únicamente* en la virtud y no comprende nada más, tal como escribe Diógenes Laercio: «Con la virtud basta para la felicidad, así lo afirman Zenón y Crisipo».[105] Para los estoicos, el placer, por ejemplo, no forma parte de la felicidad, porque no es un bien, lo mismo que el dolor no es un mal; ambos son «cosas indiferentes» (*adiaphora*) y carentes de valor si se las compara con la felicidad.[106] Otro tanto puede decirse de bienes externos como la riqueza, la fortuna o la fama, y de bienes del cuerpo como la salud, la belleza o la fuerza. Según Proclo,

«los estoicos sostienen que el hombre prudente no necesita la fortuna».[107] El hombre prudente (*phronimos*) o sabio (*sophos*) —para los estoicos no existe diferencia alguna entre ambos términos—, además de ser feliz gracias a su prudencia, siempre es afortunado y rico, aunque sea el más pobre de los mendigos, y siempre es bello, aunque padezca una terrible deformidad.[108] Algunos filósofos, entre los cuales, probablemente, se halla Crisipo, afirman que el sabio es feliz incluso si sufre las desventuras de Príamo,[109] o si arde en el toro de Fálaris.[110]

Plutarco hace el siguiente comentario crítico:

> Si Crisipo, al igual que Epicuro, hubiera considerado que la prudencia [*phronesis*] es capaz de proporcionar la felicidad, no se habría contradicho, pero lo cierto es que, para él, la prudencia es lo mismo que la felicidad, y se refiere a la felicidad como tal.[111]

Aquí nos hallamos ante lo opuesto a la concepción trágica de la vida, pues se ensalza al máximo la autosuficiencia del filósofo y se lleva a un extremo la postura platónica. Existe otra afinidad entre Platón y los estoicos: la convicción de que el hombre prudente debe intervenir en la vida política y debe gobernar las ciudades, pues sólo él puede crear leyes justas en todos los ámbitos de la vida, incluido el económico.[112]

Si nos preguntamos cuál es el contenido de la felicidad, la virtud o la prudencia, tendremos la impresión de que se trata de conceptos principalmente negativos. El aristotélico Alejandro de Afrodisia dice lo siguiente, probablemente refiriéndose a Crisipo:

> [...] las nociones comunes de felicidad la definen en términos de vida autárquica, pues conciben la felicidad como ausencia de necesidades.[113]

Y Arriano atribuye explícitamente a Crisipo estas palabras:

> Para que reconozcas que esta doctrina, fuente de bienestar e impasibilidad [*apatheia*], no es engañosa, toma todos mis libros, y verás que los principios que, conforme a la naturaleza, me hacen impasible [*apathes*] son verdaderos y útiles.[114]

La felicidad es sobre todo impasibilidad, un concepto no muy distinto al de la imperturbabilidad estoica, es decir, a la ausencia de necesidad, de deseo.

Con todo, la ética estoica incluye tesis positivas que la han hecho merecidamente famosa. M. Nussbaum[115] considera un signo de progreso con respecto a la ética de Platón, o a la de Aristóteles, las siguientes tesis: la igualdad entre hombre y mujeres,[116] la negación de que la esclavitud sea un hecho natural[117] (aunque los estoicos también sostienen que, realmente, sólo es libre el hombre prudente)[118] y el cosmopolitismo (según el cual la verdadera patria de cada hombre es el universo y todos somos ciudadanos del mundo).[119] No obstante, la ética estoica también incluye aspectos que hoy consideramos inadmisibles, como la justificación del incesto[120] y del canibalismo.[121]

La cuestión de la felicidad llevó a conclusiones no muy distintas a la tercera gran escuela filosófica del período helenístico, el escepticismo. El fundador de dicha corriente fue Pirrón, quien no dejó ninguna obra, aunque su discípulo Timón puso por escrito el pensamiento del maestro en los *Silos*. Sin embargo, la fuente principal para conocer el escepticismo antiguo es Sexto Empírico, quien vivió siglos más tarde. Él transmite algunos versos de Timón, según el cual, para adquirir «la perfecta disposición» (la felicidad), hay que vivir así:

> [...] del modo más cómodo y tranquilo, sin ansiedad y siempre inamovible en un estado idéntico, sin preocuparse por los torbellinos de la halagadora sabiduría.[122]

El concepto está muy claro: la felicidad es tranquilidad, ausencia de turbación e inmovilidad, exactamente igual que la imperturbabilidad de Epicuro y la impasibilidad de Crisipo, filósofos «dogmáticos» a quienes Sexto no deja de criticar. En otro verso, Timón, para definir el estado de felicidad, recurre a la metáfora marina de la bonanza, «por todas partes reinaba la calma», y la asocia a su maestro Pirrón, que ya se encontraba en el Hades, de quien dice: «yo lo reconocí en la tranquilidad de la calma».[123]

Sexto expone las razones por las que sólo el escepticismo puede conducir a la verdadera felicidad, lo cual lo lleva a criticar a los estoicos.

> Ahora empecemos a indagar si es posible vivir en la prosperidad [alusión a la definición estoica de felicidad como «buen transcurrir de la vida»] y en la feli-

> cidad a un tiempo. Pues bien, los filósofos dogmáticos dicen que las cosas sólo pueden ser así, ya que, en su opinión, quien logra el bien y evita el mal es feliz, razón por la cual afirman que la prudencia es una ciencia de la vida, puesto que es capaz de discernir los bienes de los males y de garantizar la felicidad. En cambio, los escépticos, sin añadir o quitar nada superfluo, demuestran, tras examinarlo críticamente todo, que quienes admiten la existencia natural de un bien o de un mal llevan una vida infeliz, mientras que quienes permanecen en la incertidumbre y suspenden el juicio llevan una vida muy cómoda.[124]

Quien admite que, en la naturaleza, existen bienes y males, se sentirá turbado ante la posible ausencia del bien y la posible presencia del mal; por el contrario, quien considera que es imposible distinguir con certeza el bien del mal, es inmune a la turbación y, por tanto, se siente feliz. Sexto prosigue de este modo:

> Nosotros mostraremos al hombre que se siente perturbado al huir del mal o al perseguir el bien, pues no existe nada cuya naturaleza sea buena o mala, sino que «es el pensamiento humano quien hace esta valoración», tal como dice Timón. Obviamente, este tipo de enseñanzas son prerrogativa del escepticismo, doctrina dedicada a conseguir una vida feliz. Y es feliz quien transcurre la vida sin turbación y —como decía Timón— permanece en un estado de serenidad y calma.[125]

Según los escépticos, la felicidad se alcanza mediante «la suspensión del juicio» (*epoche*), es decir, mediante el hecho de no pronunciarse, no comprometerse, no juzgar una cosa «más» válida que otra. La expresión «no más» (*ou mallon*), utilizada como fórmula para no decir que una cosa es «más» que otra, se convierte para Sexto en una especie de lema del escepticismo. Así, el autor escribe lo siguiente:

> Por ejemplo, quien no incluye la riqueza en la categoría de los bienes por naturaleza, ni en la categoría de los males por naturaleza, y pronuncia la expresión «no más», es alguien que no se turba ante la ausencia de estas cosas ni se alegra por su presencia, sino que permanece imperturbable frente a ambas individualidades. Por tanto, con respecto a las cosas que, según la opinión, se consideran buenas o malas, y con respecto a las elecciones y rechazos que conllevan, él es perfectamente feliz.[126]

La filosofía de la edad helenística, ya sea en su versión aparentemente hedonista (epicureísmo), en su versión ascética y antihedonista (estoicismo) o en la modalidad que rechaza las dos versiones precedentes (escepticismo), siempre llega a la misma conclusión: la felicidad es no estar turbado, no padecer, no sentir ansiedad, no desear nada, no juzgar nada, no hacer nada, no desarrollar ninguna actividad. Y sólo puede alcanzar esta meta el filósofo, o el sabio, o el escéptico —quien, a su manera, es un sabio, porque sabe lo que no saben los demás, es decir, que es imposible saber—, pues la mayor parte de los hombres cree que será feliz al poseer algo o hacer algo, con lo cual se condena irremediablemente a ser infeliz. En realidad, se trata de una visión muy pesimista de la vida, probablemente vinculada al ocaso de la *polis*, institución que, más que ninguna otra, había convertido al hombre griego en eficaz constructor de su propia felicidad. En las grandes monarquías del período helenístico, y, más tarde, en el vasto Imperio romano, el hombre en singular siente que ya no cuenta para nada y, por tanto, que ya no puede contar con nada. Y quienes expresan con mayor agudeza esta nueva conciencia son los filósofos que vivieron esta difícil época de transición.

EL CRISTIANISMO Y PLOTINO: LA FELICIDAD COMO VIDA ETERNA

La cuestión de la felicidad, a diferencia de otras, no sufrió transformaciones profundas con el paso de la filosofía precristiana a la filosofía posterior a la difusión del cristianismo, probablemente porque se trata de una cuestión típicamente griega. En el cristianismo no existe la cuestión de la felicidad, al menos formulada en los términos propios de la filosofía griega, «vivir para ser felices», porque es una doctrina centrada en otro gran tema ético: la salvación. Esto es algo característico de todas las religiones y, por tanto, no es correcto comparar las posturas del cristianismo con las posturas de la filosofía griega. No obstante, el concepto cristiano de salvación ejerció cierta influencia en la filosofía griega no cristiana, en particular sobre Plotino, por lo cual debemos aludir brevemente al mismo.

El cristianismo, tal como indica el nombre que los cristianos dan a los libros que contienen las enseñanzas de Jesús de Nazaret, se presenta como

un anuncio positivo, una «buena nueva» (*evangelion*). El anuncio de Jesús consiste en la posibilidad de salvación, representada ora como «reino de los cielos», ora como «reino de Dios», ora como «vida» o, mejor dicho, como «vida eterna». Vida es lo contrario de muerte; los hombres, según la buena nueva, pueden salvarse de la muerte, no porque dejen de estar destinados a morir, ya que la naturaleza del hombre es mortal, sino porque, después de la muerte, podrán resurgir, o resucitar, e iniciar una vida destinada a durar eternamente. Esta vida eterna no es sólo una vida del alma, no se basa en la posibilidad del alma de vivir separada del cuerpo, como sostenían los pitagóricos y Platón, sino una vida del hombre completo, de la unidad entre cuerpo y alma. Por esta razón, los apóstoles no hablan de inmortalidad del alma, sino de «resurrección de la carne».

San Pablo, en sus *Epístolas*, explica cómo puede verificarse este fenómeno. La salvación es obra del Hijo de Dios hecho hombre, Jesucristo, el cual, con su pasión y muerte, redime a los hombres de pecado y recupera para ellos la posibilidad de la vida eterna, librándolos así de la muerte. La garantía de la resurrección de los hombres es la resurrección de Cristo, en la que se basa toda la revelación cristiana. Los hombres pueden acceder a la salvación que Cristo conquistó para ellos a través de su fe en Él, es decir, creyendo que Jesús es el Hijo de Dios hecho hombre para salvar a los hombres. Naturalmente, la felicidad plena implica que se respeten los mandamientos de Jesús. Dichos mandamientos son una novedad con respecto a la Ley de Moisés y a la ley natural, y se resumen en el amor por Dios y el amor por los demás hombres, incluidos los enemigos. Ello no impide que Dios, en su inescrutable justicia y misericordia, pueda salvar a los hombres de otras formas, pero cuando se manifiesta ante alguien, éste, para salvarse, debe creer en Jesucristo.

Todo ello aparece claramente en el Evangelio de San Juan; por ejemplo, cuando Jesús le dice a Nicodemo: «Porque tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna».[127] O cuando le dice a la samaritana: «Todo el que beba de esta agua, volverá a tener sed; pero el que beba del agua que yo le dé, no tendrá sed jamás, sino que el agua que yo le dé se convertirá en él en fuente de agua que brota para vida eterna».[128] O cuando dice a los judíos: «en verdad os digo: llega la hora (ya estamos en ella), en que los

muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y los que la oigan vivirán»;[129] o también: «llega la hora en que todos los que estén en los sepulcros oirán su voz y saldrán los que hayan hecho el bien para una resurrección de vida, y los que hayan hecho el mal, para una resurrección de juicio».[130] O en su discurso ante la multitud: «Porque ésta es la voluntad de mi Padre: que todo el que vea al Hijo y crea en él, tenga vida eterna y que yo le resucite el último día»;[131] «en verdad os digo: el que cree, tiene vida eterna».[132]

Desde esta perspectiva, carece de sentido preguntarse cómo vivir para ser feliz en esta vida, porque el fin último al que se aspira no es la felicidad en esta vida, sino la salvación de la muerte o vida eterna. Además, las desventuras y desgracias sufridas en esta vida pueden ser una manera de formar parte de la pasión de Cristo y expiar los pecados; lo cual si se viven con fe, se convierte en garantía de salvación. Tal es el sentido de las «bienaventuranzas», uno de los primeros discursos que pronunció Jesús a lo largo de su predicación.

> Felices los que tienen alma de pobres, porque a ellos les pertenece el Reino de los Cielos. Felices los afligidos, porque serán consolados. Felices los pacientes, porque recibirán la tierra en herencia. Felices los que tienen hambre y sed de justicia, porque serán saciados. Felices los misericordiosos, porque obtendrán misericordia. Felices los que tienen el corazón puro, porque verán a Dios. Felices los que trabajan por la paz, porque serán llamados hijos de Dios. Felices los que son perseguidos por practicar la justicia, porque a ellos les pertenece el Reino de los Cielos. Felices ustedes, cuando sean insultados y perseguidos, y cuando se los calumnie en toda forma a causa de mí. Alégrense y regocíjense entonces, porque ustedes tendrán una gran recompensa en el cielo.[133]

Plotino no era cristiano; sin embargo, como vivió en el siglo III d. C., conocía el cristianismo. Así lo demuestra la polémica que sostuvo contra los gnósticos, y, probablemente, el hecho de que Porfirio, discípulo y biógrafo suyo, escribiera una obra de quince libros titulada *Contra los cristianos*. Pese a todo, Plotino se considera heredero de la gran tradición de la filosofía griega clásica, y se declara fiel discípulo de Platón, y también de Aristóteles y los estoicos. Así, Plotino propone de nuevo la cuestión de la felicidad en los términos propios de la filosofía griega, y dedica a este tema dos tratados de sus *Enéadas*.

> Si se coloca el buen vivir al mismo nivel que la felicidad, y si consiste en realizar la propia función, ello también es patrimonio de los demás vivientes, los cuales pueden ser felices si obran conforme a su naturaleza. Así, las aves canoras, felices también por otras cosas, lo son especialmente al cantar según su instinto natural, y de este modo logran vivir de la forma que les gusta.[134]

Según Plotino, un concepto de la felicidad que sitúe al hombre en el mismo plano que el resto de seres vivos resulta inadecuado. Este filósofo parece haber olvidado que, para Aristóteles, sólo el hombre y los dioses pueden ser verdaderamente felices, pues la actividad teorética es la única expresión de la vida perfecta, y, entre los hombres, sólo los ciudadanos, y no los esclavos ni los obreros, pueden ser plenamente felices.

Tras distanciarse de la postura aristotélica, Plotino examina la postura de los estoicos, hacia la cual muestra mayor consideración, aunque también acaba juzgándola insuficiente. Probablemente, Plotino recrimina a los estoicos su desconocimiento de un principio trascendente, como el Uno, en el cual se origina el alma racional.

> Tal vez tengan razón quienes dicen que la felicidad está en el alma racional, y no simplemente en el alma, aunque sea sensitiva [...]. No obstante, hasta que no encuentren naturalezas superiores a las que poseen ahora, lo mejor es dejarlos tal como están, esto es, con el pensamiento puesto en la forma de alcanzar la felicidad y en los seres que pueden alcanzarla.[135]

Plotino admite sin reservas que se identifica con la postura de Platón, y la presenta de este modo:

> Como la vida se dice de muchas maneras, vida de primer grado, de segundo grado y así sucesivamente, y es un término homónimo cuyo significado cambia según se aplique a la planta o al ser racional, y en dicha diferencia reside su claridad u oscuridad, es evidente que la felicidad posee los mismos grados. Y si una vida es la imagen de otra, está claro que la felicidad de la una es imagen de la felicidad de la otra. Y sólo el ser que lleve una vida intensa, y me refiero a un ser cuya vida no sea deficiente, alcanzará la verdadera felicidad, puesto que posee la perfección, y la vida, la vida perfecta, consiste en la perfección de los seres [...]. Mas ¿qué debe añadirse a una vida plena para que sea perfecta?

Si alguien propone añadirle la naturaleza del bien —y ésta es mi teoría—, pediremos que se le añada.[136]

Pese a expresarse en un lenguaje aparentemente aristotélico (homonimia de la vida), Plotino, sin lugar a dudas, manifiesta aquí su adhesión a la postura platónica: el bien al cual se refiere está «más allá de la inteligencia», es decir, es el bien trascendente, el Uno del que hablaba Platón. Para el hilo de nuestro discurso, resulta interesante la puntualización que Plotino incluye poco después, según la cual la felicidad está al alcance del hombre.

Así pues, si el hombre puede tener una vida plena, también puede ser feliz. Si no, la felicidad estaría reservada a los dioses, porque sólo ellos tiene tal vida. Mas, como decimos que también para los hombres existe la felicidad, vamos a ver cómo es la misma.[137]

A continuación, Plotino explica que la vida perfecta es la vida de la inteligencia, con la cual el hombre puede identificarse por completo.

Todos los demás poseen esta vida en potencia, como parte de sí mismos; en cambio, el hombre feliz es aquel que es en acto esta vida y ha llegado a identificarse con ella.

No obstante, la causa de la perfección de esta vida, es decir, de la felicidad, es otra.

Él es para sí mismo el mismo bien que posee, pero la causa del bien que hay en él es aquello que está más allá de la inteligencia y es distinto a lo que hay en él. Y la prueba de su estado perfecto es que, hallándose en este estado, él no busca nada más.[138]

El hombre que lleva una vida perfecta, esto es, que se identifica con la actividad de su inteligencia, es feliz, y la causa de su felicidad es el bien trascendente, el Uno, que va más allá de la inteligencia universal. Aparentemente, parece que Plotino retoma la concepción aristotélica de la felicidad como vida teorética; sin embargo, existen varias diferencias entre su concepción de la felicidad y la de Aristóteles. En primer lugar, Plotino identi-

fica al hombre feliz con su inteligencia, y olvida por completo el cuerpo. En segundo lugar, cree que la felicidad no procede tanto del ejercicio de la inteligencia o actividad más alta como del objeto de dicha actividad, esto es, del bien. Por último, Plotino considera que, en el ámbito de la felicidad, este bien no es objeto de investigación, sino de contemplación. Además, cree que todo ello es posible en esta vida, es decir, antes de la muerte, pero sólo para el hombre que logra identificarse con su inteligencia y contemplar el bien, lo cual equivale a decir que sólo es posible para el filósofo. Para designar a este último, Plotino emplea el término *spoudaios*, que significa hombre de valía y suele traducirse como «el hombre prudente», o también el término *sophos*, «el sabio», el filósofo que ha dejado de buscar la verdad, pues ya la ha encontrado y la posee plenamente.

Las diferencias con respecto a Aristóteles y, por consiguiente, la peculiaridad de la concepción plotiniana de felicidad quedan confirmadas a través de las consecuencias de la misma:

> Quien tiene esta vida se basta a sí mismo para vivir. El hombre prudente se basta a sí mismo para ser feliz y alcanzar el bien, y no hay bien que él no posea [...]. En caso de adversidad, la felicidad no disminuye, sino que permanece inmutable, al igual que su vida. Cuando mueren sus parientes o amigos, él sabe qué es la muerte, al igual que lo saben quienes mueren si son prudentes. La muerte de sus parientes o amigos no lo conmueve a él, sino únicamente a su parte irracional, cuyos sufrimientos no le afectan.[139]

La muerte, entendida en sentido platónico (recordemos el *Fedón*), consiste en que el alma se libera del cuerpo; por tanto, la muerte de los seres queridos no conmueve al hombre sabio, y no turba su felicidad.

Para aclarar la diferencia entre su pensamiento y el pensamiento aristotélico, según el cual la felicidad presupone una serie de bienes externos y, además, sólo puede reconocerse al final de una vida entera sin desventuras, Plotino recurre al ejemplo aristotélico de Príamo y lo utiliza en sentido opuesto.

> ¿Qué hay de los sufrimientos, enfermedades y otros obstáculos que impiden obrar? ¿Y de la pérdida de conocimiento que pueden provocar los fármacos o ciertas enfermedades? ¿Cómo puede alguien vivir bien y ser feliz si se halla

> inmerso en estos males, por no hablar de la pobreza y la oscuridad? A estas objeciones debe responder quien considere estos males, especialmente si se trata de las desventuras de Príamo.

La respuesta de Plotino es que dichas desgracias afectan al cuerpo y sus sensaciones, por lo cual «para alcanzar la felicidad, es necesario apartarse por completo del cuerpo y las sensaciones del cuerpo, y hay que intentar bastarse a sí mismo».[140] La felicidad, pues, consiste en poseer el verdadero bien, mientras que la salud, la riqueza, las amistades y otras cosas semejantes son necesarias para el cuerpo, pero no constituyen verdaderos bienes y, por tanto, no forman parte de la felicidad.

> Si el hombre feliz sufre un contratiempo inesperado, ello no empaña su felicidad; de otro modo, todos los días cambiaría y perdería su felicidad, por ejemplo, al perder un hijo o sus riquezas. En cambio, pueden ocurrirle mil desgracias imprevistas, pero ninguna de ellas lo privará del bien alcanzado.[141]

Ni siquiera la muerte es un mal, ni la de los demás ni la propia, porque «la muerte es mejor que la vida del cuerpo».[142] Además:

> Cuando ocurre algo inesperado, el hombre prudente opone a ello su virtud, la cual hace que su alma sea inmutable e impasible.[143]

Aquí Plotino, tal vez por razones que derivan de la concepción platónica, se aproxima a los estoicos, quienes identifican la felicidad con la impasibilidad. En otros comentarios de Plotino también se advierte una afinidad con los conceptos de felicidad de la edad helenística (no sólo con los estoicos, sino también con los epicúreos).

> La sabiduría es una sustancia, o, mejor dicho, la sustancia, y no se desvanece cuando el sabio duerme o está inconsciente, pues la actividad de esta sustancia forma parte del sabio y es una actividad insomne, de modo que el sabio obra como tal incluso cuando duerme.[144]

Por la misma razón puede decirse que, para el hombre prudente, no es imprescindible tener conciencia de sus actos o sensaciones, pues su vida es la

misma durante la inconsciencia y no precisa de ninguna actividad. Dicha vida se identifica con el placer, sobre el cual Plotino puntualiza lo que sigue:

> [...] los placeres vinculados a la presencia de bienes carecen de movimiento y evolución, pues los bienes ya existen, y el hombre prudente está presente para sí mismo, con lo cual su placer y su serenidad son inmutables. Y el hombre prudente también está sereno, porque, al ser prudente, posee un sentimiento tranquilo y un corazón satisfecho, y ninguno de los males citados puede afectarle.[145]

Aquí Plotino no se refiere únicamente al concepto estoico de la felicidad como impasibilidad, sino también a la felicidad como placer en la inmovilidad, es decir, a la serenidad e imperturbabilidad defendida por Epicuro. Y, para que quede claro, Plotino retoma el famoso ejemplo del toro de bronce de Fálaris. Según la leyenda, Fálaris, tirano de Agrigento, encerraba a sus prisioneros en dicha escultura hueca, y después la mandaba colocar sobre una hoguera para calentarla al máximo, de modo que los alaridos de dolor de los torturados que se quemaban dentro parecían mugidos.

> [El hombre prudente] siempre lleva consigo y para sí el mayor objeto de la ciencia, el bien, más de lo que cree quien dice ser feliz, aunque fuese el toro de Fálaris, cuya condición definen como placentera gratuitamente, por mucho que así lo repitan. Y es que quien dice esto está inmerso en el sufrimiento, mientras que, en el hombre prudente, la parte que sufre es muy distinta a la parte que siempre permanece igual y que, pese a quedarse junto a la otra mientras sea necesario, no dejará de contemplar el bien.[146]

Plotino coincide con estoicos y epicúreos a la hora de identificar felicidad e impasibilidad, pero critica estas filosofías helenísticas porque no otorgan un fundamento metafísico a su idea de felicidad, esto es, porque no concuerdan con la concepción platónica según la cual el hombre sólo es su alma, un alma capaz de contemplar el bien supremo.

Plotino se refiere explícitamente a la concepción platónica cuando dice lo siguiente:

> Que el hombre, especialmente el hombre prudente, no es el compuesto lo atestigua el alma al separarse del cuerpo y despreciar los llamados bienes del cuerpo.[147]

> No es posible vivir felizmente asociado con el cuerpo. Por eso Platón considera que el sabio debe tomar su bien de allá arriba, y que debe fijar su mirada en él; eso es lo que debe hacer quien desee ser sabio y feliz [...]. Y, aunque adecue a este cuerpo cuanto sea necesario y posible, él sigue siendo distinto al mismo, y nada le impide abandonarlo, y lo abandonará en el momento señalado por la naturaleza, pues él es libre de decidir por sí mismo.[148]

Este pasaje demuestra claramente que, para Plotino, casi no hay diferencia entre la vida anterior a la muerte y la vida posterior a la muerte. La única diferencia es la presencia o ausencia del cuerpo, aunque, en esta vida, el alma también vive como si estuviera separada del cuerpo, esto es, como si «el compuesto» de alma y cuerpo ya hubiese muerto. Por eso la felicidad que se alcanza en esta vida y la que se alcanza después de la muerte no son distintas, pues constituyen el mismo tipo de actividad o estado, que consiste en la contemplación del bien.

Ésa es la causa de que Plotino, en el segundo tratado dedicado a la felicidad, sostenga que ésta no tiene nada que ver con el tiempo, sino que «siempre se disfruta de ella en presente», puesto que «el ser sólo es en el presente».[149] Y, a continuación, aclara:

> [...] la felicidad siempre tiene el mismo límite fijo; si ella aumenta con el tiempo, de modo que nuestro progreso en la virtud nos hace más felices, no somos más loables por la suma de años felices, sino por el grado superior de virtud, puesto que éste nos resulta más cercano.[150]

Es evidente que estas líneas constituyen una polémica contra Aristóteles, quien vinculaba la felicidad al concepto de una vida entera y, por tanto, a un arco cronológico determinado. En cambio, para Plotino, el vínculo entre la felicidad y el presente no tiene como punto de referencia el tiempo presente, distinto al pasado y al futuro, sino el presente de la eternidad, la dimensión intemporal del bien.

> Puesto que la felicidad consiste en la vida buena, está claro que se hallará en la vida del ser, porque ésta es la vida óptima. Y no debe medirse a través del tiempo, sino a través de la eternidad; por tanto, no existirá el más, ni el menos, ni extensión alguna, sino que existirá lo idéntico, lo inextenso, lo intemporal.[151]

Plotino enuncia esta concepción de matriz platónica con una fórmula nueva que, indudablemente, recuerda el cristianismo:

> No se debe añadir el ser al no ser, el tiempo a la eternidad, lo temporal a lo eterno; ni hay que extender lo inextenso, sino tomarlo en su conjunto, y, si se hace así, no se tomará un instante indivisible del tiempo, sino la vida eterna [*tou aionos ten zoen*], no la vida compuesta de muchos períodos de tiempo, sino la vida que los contiene todos.[152]

Aquí Plotino se refiere a la felicidad como «vida eterna», la misma expresión que utiliza el cristianismo para designar el efecto de la salvación, el objeto de la buena nueva. No obstante, existen grandes diferencias entre ambas concepciones: la vida eterna de Plotino es la vida del alma, igual antes y después de separarse del cuerpo, mientras que la vida eterna del cristianismo es la vida que sigue a la resurrección del cuerpo. La vida eterna de Plotino se alcanza mediante el ejercicio de la inteligencia, esto es, a través de la filosofía, mientras que la vida eterna del cristianismo se obtiene mediante la fe en que el Hijo de Dios redime al hombre. Además, sólo el hombre prudente —o el sabio o el filósofo— puede acceder a la vida eterna de Plotino, mientras que, en el cristianismo, cualquier hombre puede optar a la vida eterna, ya que Cristo, con su muerte, redimió a todos los hombres.

Así pues, pese a utilizar la misma expresión y poseer una concepción salvadora de la filosofía (vista como una alternativa equiparable a la religión, casi como un sucedáneo de la misma), la visión plotiniana de la felicidad —lo mismo que la de Platón y, después, la de los estoicos— está mucho más alejada del cristianismo que la visión trágica de la vida del gran teatro griego, visión que sólo Aristóteles retoma en un plano teórico. Al admitir que todo hombre, incluso el filósofo, depende de la fortuna, se admite también su finitud y limitación y, de este modo, se abre un espacio a la relación con lo otro, lo incontrolable, aquello que no depende de nosotros. Este espacio, para los creyentes, es el lugar de la fe; en cambio, en el caso del filósofo, si éste es capaz de alcanzar por sí solo la felicidad y no necesita nada (ni bienes externos ni fortuna), si puede conseguir la felicidad con medios puramente filosóficos, aunque sea a través de una relación con lo trascendente, no hay espacio posible para la fe.

Tal vez por ello, los primeros filósofos cristianos, quienes rechazaban la física y la metafísica de Aristóteles, debido a su teoría de la eternidad del mundo y de la unidad de cuerpo y alma, y preferían la metafísica y la psicología de Platón, debido a la doctrina casi creacionista del *Timeo* y a su teoría de la inmortalidad del alma, aceptaron un solo aspecto de la filosofía aristotélica: la ética; tal es el caso, por ejemplo, de Nemesio de Emesa.[153] Siglos más tarde, después de que los musulmanes y, luego, los cristianos medievales se apropiaran de Aristóteles, Dante Alighieri, remontándose explícitamente al Estagirita, habla de «dos fines» del hombre: la felicidad en esta vida, alcanzable mediante la filosofía, cuyas condiciones son competencia del emperador, y la dicha en la vida eterna, alcanzable a través de la gracia, cuyas condiciones son competencia del papa.[154]

VIII
¿CUÁL ES EL DESTINO DEL HOMBRE DESPUÉS DE LA MUERTE?

«El vivo que imagina su cuerpo destrozado por aves y bestias carroñeras después de la muerte siente compasión por su propia persona [...]. Por eso lamenta haber sido creado mortal, sin advertir que, en la muerte verdadera, no habrá otro sí mismo que siga con vida, se compadezca de su propia pérdida y, en pie, gima al verse yaciendo en la tierra a merced de las bestias o de las llamas».[1] Lucrecio recuerda que la muerte es el fin de todo; y, sin embargo, ese límite extremo de la vida impulsa al hombre a plantearse dolorosos interrogantes sobre el más allá, sobre la relación entre cuerpo y alma o el significado de su presencia en la tierra. La cultura antigua se caracteriza por tener conciencia de la naturaleza finita del hombre, lo cual induce a una cauta aceptación del momento presente; el cristianismo sustituye dicha conciencia por una nueva esperanza: vencer definitivamente la muerte y vivir por toda la eternidad como unidad individual de cuerpo y alma. San Pablo difundió esta nueva posibilidad tan difícil de comprender para griegos y paganos en general: «¡Mirad! Os revelo un misterio: No moriremos todos, mas todos seremos transformados. En un instante, en un pestañear de ojos, al toque de la trompeta final, pues sonará la trompeta, los muertos resucitarán incorruptibles y nosotros seremos transformados. En efecto, es necesario que este ser corruptible se revista de incorruptibilidad; y que este ser mortal se revista de inmortalidad».[2] Los cristianos, a diferencia de algunos filósofos griegos, no solían proclamar la separación entre cuerpo y alma, pues ambos eran obra de Dios y, como tales, igualmente dignos de ser salvados, sino que se centraban en el hecho de dejar de vivir conforme a la carne, es decir, en pecado, para vivir conforme al espíritu, esto es, para llevar una vida renovada gracias al sacrificio de Jesucristo.

Si queremos reconstruir la concepción que tenían los antiguos griegos

del destino del hombre después de la muerte, sólo podemos recurrir a los únicos testimonios que el tiempo no ha borrado: los poemas homéricos, los poemas de Hesíodo, las obras de líricos y trágicos y los textos de los filósofos. Lamentablemente, no disponemos de inscripciones votivas, templos, estatuas o imágenes; sólo tenemos pistas inciertas, porque las grandes obras poéticas y los textos filosóficos no pueden considerarse fieles reflejos del modo de sentir y pensar del pueblo griego. No obstante, habida cuenta de la variedad y riqueza de obras poéticas y filosóficas, lo más probable es que algunas de ellas reproduzcan el sentir de la gente común acerca del hombre y de su vida después de la muerte. En las páginas que siguen no vamos a juzgar si las concepciones expuestas reflejan una forma de pensar mayoritaria, minoritaria o elitista, y tampoco analizaremos si el origen de dichas concepciones es genuinamente griego o si llegó a Grecia por influencia de otros pueblos y culturas.

En la cultura griega existen dos grandes concepciones del destino del hombre; la primera de ellas se encuentra en los poemas homéricos: después de la muerte no existe una verdadera vida, puesto que el hombre es mortal, y dicho rasgo lo diferencia de los dioses inmortales. La segunda concepción pertenece a la tradición órfico-dionisíaca, y se basa en la idea de que, dentro del hombre, existe un alma inmortal de origen divino. Dicha alma está destinada a vivir dentro de otras vidas, en nuevos cuerpos y en condiciones distintas, que representan un premio o un castigo proporcional a los méritos o las faltas cometidas en la vida precedente. Los denominados físicos y, en cierta medida, Aristóteles, los estoicos, los epicúreos y los escépticos siguen la primera concepción, mientras que los pitagóricos, Platón y todas las formas de neopitagorismo y neoplatonismo siguen la segunda.[3]

LA MUERTE EN HOMERO Y EN HESÍODO

> Duermes, Aquiles, y te has olvidado de mí. Cuando vivía, te ocupabas de mí, y ahora que he muerto me abandonas. Entiérrame cuanto antes para que pueda traspasar las puertas del Hades, pues las sombras, las imágenes de los difuntos me mantienen alejado y no me dejan cruzar el río para ir a reunirme con ellos, y voy errando junto a las anchas puertas del Hades.[4]

En el canto XXIII de la *Ilíada*, a Aquiles se le aparece el alma de Patroclo. Éste aún no ha sido enterrado, y su alma (*psyche*) es una imagen (*eidolon*) de Patroclo cuando estaba vivo, parecida a él pero con la consistencia de una sombra. Dicha imagen le pide a Aquiles que entierre su cuerpo y lo eche al fuego, pues sólo así su alma será aceptada por las demás y acogida en el Hades. El Hades no promete la dicha, pero parece ser el fin de todos los tormentos, esto es, el descanso, el sueño eterno. El alma puede cortar todo vínculo con el cuerpo y la conciencia individual, pero ello no se produce tras la muerte del cuerpo, sino después de enterrarlo.

> Y empezaron a llegar desde el Érebo las almas de los muertos: vírgenes, niños, ancianos debilitados por el dolor, tiernas jóvenes de corazones inexpertos en penas y muchos hombres fallecidos en la guerra, traspasados por lanzas de bronce y con las armas ensangrentadas. Andaban por aquí y por allá, alrededor de la fosa, y sus extraños gritos me hicieron palidecer de temor. Entonces me dirigí a mis compañeros y les ordené que degollaran con el reluciente bronce a las reses yacientes, que las desollaran y quemaran, y que suplicaran ante el poderoso numen Hades y la cruel Perséfone. Y yo desenvainé la punzante espada que llevaba al costado, y me quedé allí para impedir que las fatuas imágenes de los muertos se acercasen a la sangre antes de que llegara Tiresias.[5]

Éste es el canto XI de la *Odisea*, en el cual se relata cómo descienden al Hades los pretendientes que han perecido a manos de Ulises. Aquí, el más allá o Érebo (Averno para los latinos) se describe detalladamente como el lugar, bañado por los ríos Aqueronte, Piriflegetonte, Cocito y la laguna Estigia, donde reinan Hades, *el Invisible*, y su hija Perséfone. A instancias de Ulises, las almas de los difuntos —presentadas como «fatuas imágenes» (*eidola*)— acuden desde el Hades a la tierra de los cimerios, cubierta de niebla y situada en los confines del Océano, para beber la sangre sacrificial y así recobrar la conciencia. Ello no es necesario en el caso de Elpenor, el cual acaba de morir, aún no ha recibido sepultura y, al igual que Patroclo, pide que lo entierren. En cambio, sí es necesario para el alma del adivino Tiresias, quien, tras beber la sangre, predice a Ulises las vicisitudes de su retorno a la patria, y, además, le pregunta por qué ha dejado la luz del sol para ir al «triste lugar de los muertos». Lo mismo hace el alma de la ma-

dre de Ulises, Anticlea, que se sorprende al hallar a su hijo en la «nebulosa oscuridad». Ulises intenta abrazarla tres veces, pero el alma de su madre lo esquiva y echa a volar «como una sombra (*skia*) o un sueño (*oneiros*)». Por lo tanto, esta alma posee la consistencia de las imágenes que aparecen en los sueños. Ulises, decepcionado, le pregunta por qué actúa de ese modo, y Anticlea responde:

> [...] ésta es la suerte que corren los mortales cuando descienden bajo tierra: los nervios ya no sostienen los huesos ni la carne, y la fuerza del poderoso fuego ardiente los consume tan pronto como la conciencia [*thymos*] abandona el blanco esqueleto, y el alma [*psyche*], como un sueño, revolotea por el éter.[6]

Agamenón aparece ante Ulises sin la fuerza y el vigor que lo habían caracterizado; Aquiles, por su parte, le pregunta por qué ha descendido al Hades, «donde moran los difuntos sin conciencia [*phren*], vanas imágenes de tristes mortales», tras lo cual se aleja «dejando largas huellas sobre el prado de asfódelo». Y el alma de Áyax ni siquiera responde a Ulises, pues no ha olvidado el ardid mediante el cual este último se quedó con las armas de Aquiles.

Nos hallamos, pues, ante simulacros de vida carentes de conciencia, para los cuales no hay castigos ni premios, porque su comportamiento en vida es irrelevante. A este grupo pertenecen también Caronte, el barquero que transportaba las almas por la Estigia, y Cerbero, el perro feroz que custodiaba el Érebo. Todo ello denota un hondo pesimismo, basado en la convicción de que la verdadera vida es la vida terrenal, aunque esté destinada a finalizar.

Con todo, en el mismo episodio de la *Odisea* hay algunos elementos que se oponen a esta concepción, como la presencia en el Hades del juez Minos (en otras obras ayudado por Radamantis y Éaco) y, sobre todo, la presencia de aquellos que Rohde llama «los tres penitentes»: Ticio, condenado a que dos buitres le roan el hígado; Tántalo, que siempre está sediento y hambriento y no consigue agua ni comida; y Sísifo, el cual, con gran esfuerzo, empuja hacia arriba una enorme piedra que rueda hacia abajo una y otra vez. En opinión de Rohde, estas figuras demuestran la existencia de otras concepciones, anteriores a Homero, que se reflejaban en el culto

de los muertos, concepciones según las cuales todas las almas se verán sometidas a un juicio después de la muerte.

Además, la *Odisea* describe cómo descienden al Hades los pretendientes a quienes dio muerte Ulises.

> Y Hermes llamaba a las almas de los pretendientes, y sostenía entre las manos el hermoso cetro de oro con el cual duerme los ojos de los hombres o los despierta de su sueño. Con este cetro avivaba y guiaba las almas, y ellas lo seguían chillando. Y así como los murciélagos, en lo más hondo de una gran cueva, revolotean estridentes cuando uno se desprende de la cadena que los une y cae del peñasco, del mismo modo iban chillando las almas por caminos sombríos, guiadas por Hermes. Pasaron por las corrientes de Océano, la roca Léucade, las puertas de Helios y la tierra de los sueños, y poco después llegaron al prado de asfódelo donde habitan las almas o imágenes de los difuntos.[7]

Las almas, comparadas aquí con murciélagos que revolotean estridentes, llegan a la «tierra de los sueños», esto es, al Hades, el lugar donde se hallan las imágenes de los muertos.

En los *Trabajos y días* de Hesíodo puede leerse una visión complementaria a la concepción homérica; se trata del relato de las cinco generaciones.

> Al principio los inmortales que habitan el Olimpo crearon una estirpe dorada de mortales, que vivió en los tiempos en que Cronos reinaba en el cielo. Vivían como dioses, libres de pesares, sin fatigas ni miserias; no se cernía sobre ellos la desventurada vejez, mantenían siempre el mismo vigor en los pies y las manos, disfrutaban de las fiestas, ajenos a todo mal, y morían como sumidos en el sueño. [...] Más tarde, esta estirpe quedó sepultada bajo tierra y, desde entonces, por voluntad de Zeus, sus miembros se convirtieron en genios buenos de la tierra, guardianes de los hombres mortales, que custodian las obras buenas y las obras malas, y, envueltos en tinieblas, recorren la tierra dispensando riqueza.[8]

La primera generación está formada por mortales que son hombres de oro; cuando mueren, se transforman en genios buenos que viven en la tierra para proteger a los hombres (una especie de ángeles de la guarda).

> Tiempo después, los habitantes del Olimpo crearon una segunda estirpe muy inferior, la estirpe de plata, que no se asemejaba a la estirpe dorada ni en el aspecto ni en la mente [...]. Más tarde, Zeus Crónida hundió a los miembros de esta estirpe bajo tierra, indignado porque no rendían los debidos honores a los dioses bienaventurados del Olimpo. Y así, desde que quedaron sepultados bajo tierra, se llaman bienaventurados mortales del mundo inferior, y, aunque su rango sea menor, los hombres también deben honrarlos.[9]

Se trata, pues, de hombres inferiores a los de la estirpe dorada, hombres de plata que no son lo suficientemente piadosos y que, tras la muerte, se convierten en genios subterráneos (como los demonios de la tradición judeocristiana). No obstante, también sobreviven, y los mortales comunes, inferiores a ellos, deben honrarlos.

> Después el padre Zeus creó una tercera estirpe de hombres mortales, la de bronce. Éstos no se asemejaban en nada a los de plata; nacidos de los fresnos, terribles y violentos, sólo gustaban de las obras funestas de Ares y de la prepotencia [...]. Víctimas de sus propias manos, dichos hombres, sin gloria alguna, se dirigieron a la inhóspita morada de Hades. Y, aunque eran terribles, la negra muerte cayó sobre ellos, y abandonaron la luz resplandeciente del sol.[10]

En este caso de trata de guerreros, hombres violentos y, por tanto, de escasa valía, destinados a una muerte eterna, sin gloria y sin posibilidad de sobrevivir. Recuerdan a los «gigantes» de los que hablará Giambattista Vico, hombres primitivos que sólo poseen sentidos y carecen de razón.

> Después, cuanto esta estirpe desapareció de la tierra, Zeus Crónida creó sobre el suelo fecundo una cuarta estirpe más justa y buena, la de los hombres héroes, llamados semidioses [*hemitheoi*], la estirpe que nos precedió sobre la tierra infinita [...]. Un destino mortal cayó sobre algunos de ellos, mientras que Zeus Crónida concedió a otros vida y morada lejos de los hombres, y los situó en los confines de la tierra. Estos últimos, libres de pesares, habitan en las islas de los bienaventurados, en el Océano de corrientes profundas, y el campo fértil les da abundantes y ricos frutos tres veces al año.[11]

Una vez más, el mito confirma que el destino común de los mortales es la muerte; la única excepción son los héroes, pues, al ser divinos o semidivinos, se asemejan a los inmortales. Los lugares míticos donde habitan los héroes son las islas de los bienaventurados, una especie de paraíso sin Dios. El mismo significado tienen los mitos acerca de héroes que, en cierto momento de su vida, son transportados a montes o cavernas donde sobreviven eternamente en cuerpo y alma (tales son los casos de Anfiarao, Trofonio y Esculapio). No mueren, sino que, excepcionalmente, se les concede una vida inmortal con el cuerpo y el alma unidos. En realidad, se trata de milagros concebidos como excepciones que confirman la regla de la mortalidad humana.

A continuación, Hesíodo describe la suerte que corren los mortales comunes (la quinta generación).

> Y ojalá no me hubiera tocado vivir entre los hombres de la quinta estirpe, sino morir antes o nacer después, pues ahora existe una edad de hierro, en la que los hombres, durante el día, nunca se verán libres de fatigas ni miserias, y, por las noches, no cesarán de consumirse, y los dioses les provocarán hondas angustias, aunque, junto a estos males, también habrá bienes. Después, Zeus también destruirá esta estirpe de hombres mortales.[12]

Para los hombres de la edad de hierro, generación en la cual el poeta se incluye, no existe ninguna posibilidad de sobrevivir después de la muerte, y todo se reduce a una vida terrenal llena de dolores y de pequeños consuelos.

Además de estos mitos relatados por poetas, existía la siguiente creencia popular, tal como atestigua el culto a los muertos: las almas sobreviven al cuerpo, disfrutan de los dones y sacrificios que les ofrecen los vivos, mantienen contacto con los vivos y pueden pedirles cosas. Así, por ejemplo, las almas de personas asesinadas injustamente pueden pedir venganza, tal como hace Agamenón, quien clama venganza a su hijo Orestes. Estas convicciones inspiran los misterios de Eleusis, en los cuales los iniciados, tras asistir a ceremonias de culto, se aseguraban una vida privilegiada después de la muerte, con juicios, premios y castigos.[13]

LA REENCARNACIÓN EN LA TRADICIÓN ÓRFICO-DIONISÍACA

Danzar frenéticamente hasta llegar al «desenfreno» báquico, identificarse con dios, alcanzar un estado de éxtasis en el cual el alma pasa a ser divina e inmortal: tal era el culto a Dioniso, procedente de Tracia, que se difundió en Grecia en el siglo VI. Esta tradición, claramente opuesta a la concepción de los poemas homéricos, introduce en la mentalidad griega la creencia en una verdadera inmortalidad del alma, cambiando así el destino después de la muerte. El mítico poeta Orfeo era considerado un vencedor de la muerte, puesto que, con su canto, guió a Eurídice fuera del Hades. De hecho, se atribuían a Orfeo una serie de poemas que describían el destino de las almas después de la muerte, cuyos autores eran Ferécides de Siro, Epiménides y Onomácrito (este último vivió en Atenas, en la corte del tirano Pisístrato).

Tal como relata Platón en el *Crátilo*, los seguidores de Orfeo, poeta de origen tracio, creían que el cuerpo mortal (*soma*) era como una tumba (*sema*) o prisión, y que el alma, con el fin de expiar las culpas cometidas anteriormente, se veía obligada a permanecer en dicho cuerpo durante su vida en la tierra. De este modo, la muerte se convertía en la liberación a la que toda alma aspiraba.[14] Según la versión de Platón, Museo, discípulo de Orfeo, describió el premio reservado a los justos después de la muerte, el cual consistía en una eterna exaltación anímica, así como los castigos reservados a los impíos, entre los que se contaba el transportar continuamente agua en una criba.[15] Además, según Orfeo y Museo, tanto los vivos como los difuntos pueden quedar absueltos o purificados de las injusticias por medio de sacrificios e iniciaciones que los librarán de terribles castigos.[16]

De la misma tradición procede la creencia de que las almas, después de la muerte, transmigran a otros cuerpos distintos, fenómeno conocido como «metempsícosis», aunque sería más correcto denominarlo «metensomatosis», es decir, paso de la misma alma de cuerpo en cuerpo, o reencarnación. Según Heródoto, se trata de una creencia de origen egipcio que Pitágoras llevó a Grecia después de su viaje al país de los faraones.[17] Heródoto cuenta también que el tracio Zalmoxis, discípulo de Pitágoras (aunque mayor que este último), profesó dicha creencia.[18] Sea como fuere, el caso es que Pitágoras consideraba que su alma, antes de reencarnarse en él, se había

reencarnado en el héroe Euforbo, luego en el poeta Hermótimo y después en el pescador Pirro, y que, antes de todo esto, había sido el alma de animales e incluso de plantas.[19] En opinión de Pitágoras, un modo de evitar encarnaciones peores era abstenerse de comer carne y habas y llevar una vida ascética.[20]

Empédocles, para quien el alma constaba de los cuatro elementos (agua, aire, tierra y fuego),[21] también cree en la reencarnación. En un fragmento del poema *Purificaciones*, afirma que los pecadores son genios errantes, apartados de los bienaventurados, los cuales, a lo largo del tiempo, nacen bajo la forma de distintas criaturas. Además, declara que él es uno de estos genios: «yo, por haber confiado en la dura batalla, también soy uno de esos que marchan errantes y apartados de dios».[22] En otro célebre fragmento, Empédocles afirma: «En el pasado ya fui niño y niña, árbol, pájaro y pez mudo que salta fuera de la mar».[23]

Según Dodds, el gran éxito que obtuvo la doctrina de la reencarnación se debe a razones morales. En vez de pensar que se deben expiar las culpas de los propios padres, resulta mucho más aceptable creer que los sufrimientos padecidos en la vida están vinculados a las faltas cometidas en vidas anteriores. Además, dicha doctrina explica el hecho de que en esta vida sufran personas inocentes.

La tradición órfica también influye en el pitagórico Filolao, según el cual el alma está unida al cuerpo para expiar culpas y se halla sepultada en el mismo.[24] Probablemente, Platón, en el *Gorgias*, atribuye a este pensador la convicción de que la vida presente es vida de muertos, pues en el Hades las almas de los no iniciados sufrirán castigos, como tener que verter agua de un recipiente agujereado a otro recipiente agujereado.[25] Según Filolao, quienes cuidan su alma aspiran a librarse de la cárcel del cuerpo y a purificarse en la filosofía, la cual los preservará de las culpas.[26] Esta teoría parece ser irreconciliable con otra teoría atribuida a los pitagóricos y, en opinión de algunos, profesada por el mismo Filolao, según la cual el alma es la armonía del cuerpo.[27] En ese caso, el alma no podría sobrevivir al cuerpo, tal como Sócrates objeta a los pitagóricos Simias y Cebete en el *Fedón* de Platón.

La tradición órfico-dionisíaca no tiene ninguna repercusión en los llamados «físicos» presocráticos o filósofos naturalistas, cuya concepción del

alma se basa en el modelo del cosmos, que ellos explican mediante distintos elementos: según Anaxímenes (y, más tarde, según Diógenes de Apolonia), el alma está constituida por aire; según Heráclito, por fuego; según Demócrito, por átomos. Es evidente que para estos pensadores no tiene sentido hablar de inmortalidad, y menos aún del destino de las almas después de la muerte. Según parece, Sócrates tampoco profesó una doctrina de la inmortalidad del alma propiamente dicha (no hay rastro de ello en los diálogos socráticos, como la *Apología* o el *Critón*), aunque fue el primero en identificar al hombre o sujeto —al «yo»— con su alma, rompiendo así con la tradición que veía en el alma una especie de segundo objeto, un genio presente en el hombre.[28]

PLATÓN: LA INMORTALIDAD DEL ALMA

En la antigua Grecia, el mayor defensor de la inmortalidad del alma fue Platón, el cual, en el *Fedón*, esgrimió varios argumentos a favor de dicha teoría, concibiendo el alma como una sustancia de naturaleza «espiritual», similar a la de las ideas; además, en numerosos diálogos, relató con detalle mitos o creencias referidos al destino de las almas después de la muerte. Respecto a este último punto, el filósofo demuestra ser perfectamente consciente del carácter mítico y no racional de dichos relatos, si bien los presenta como igualmente dignos de fe. Puede que los relatos no sean ciertos y, por consiguiente, existe el riesgo de que nos llamen a engaño, pero, pese a todo, dichas narraciones no hacen más que aportar bien a esta vida y dicha para la vida futura (si es que existe).

Al final del *Fedón*, tras demostrar con argumentos filosóficos la inmortalidad del alma, Platón afirma que, si el alma es verdaderamente inmortal, debemos cuidar de ella, ya que, después de la muerte, puede sufrir desgracias. El autor observa que, cuando el alma desciende al Hades, sólo lleva consigo su «hábito», el fruto de su comportamiento moral, y que se somete a juicio con el mismo. Si el juicio es negativo, el alma debe pagar su condena en el Hades y después regresar a la tierra para seguir vagando y sufriendo; en cambio, si el juicio es positivo, el alma se instala en el lugar apropiado, es decir, el cielo o el mundo de las ideas. Platón describe la ul-

tratumba en términos míticos, y habla de los cuatro ríos homéricos, la vorágine del Tártaro, el juicio de los muertos y la distinción entre culpas inexpiables, castigadas con la muerte eterna, y culpas expiables, castigadas con penas vinculadas al retorno a la tierra, pues sólo las almas de los justos vivirán en moradas más bellas. Platón afirma que, si bien no estamos seguros de que las cosas sean así, es conveniente creerlo, porque «el riesgo es bello».[29]

Al final de la *República*, Platón relata el mito de Er, el héroe de Panfilia que, ya muerto y tendido sobre la pira, vuelve a la vida y cuenta lo que su alma ha visto en el más allá. Habla de un lugar del que parten dos caminos, uno en dirección al cielo y otro en dirección a la tierra, por los cuales van y vienen las almas de los muertos tras haber expiado sus culpas o recibido sus premios (por ejemplo, el tirano Ardieo fue desollado y un carro lo arrastró por el polvo). Las almas, en presencia de Ananque y las Moiras, pueden elegir una vida mejor o peor de la que han vivido encarnándose en un nuevo cuerpo. Muchas eligen una vida similar a la que habían llevado. Así, por ejemplo, el alma de Orfeo se encarna en un cisne; la del cantor Tamiras, en un ruiseñor; la de Áyax, en un león; la de Agamenón, en un águila; la de Tersites, en un mono. Así, cada alma, tras diversas vicisitudes, obtiene vidas mejores o peores según sus méritos o culpas. De este modo, concluye Platón, se salvaguarda el mito y, si creemos en él, podrá salvarnos a nosotros.[30]

En el *Fedro*, el autor declara que va a describir la esencia del alma por medio de imágenes, puesto que definirla con conceptos resulta más difícil. En este diálogo introduce la famosa imagen del carro guiado por un auriga y tirado por dos caballos; cuando el carro, que es el alma, tiene alas, sigue los movimientos de los dioses (de los astros en el cielo) y contempla lo que se halla en la región supraceleste (el «hiperuranio»), es decir, las ideas. En cambio, cuando pierde las alas, el alma se precipita hacia la tierra y se encarna, sucesivamente, en un filósofo o un músico, un rey, un político, un atleta o un médico, un adivino, un poeta o un artista imitativo, un obrero o un campesino, un sofista o un demagogo y, finalmente, en un tirano. Cada encarnación supone un período de diez mil años, pero el filósofo puede cambiar su destino si lleva la vida adecuada a su condición durante tres períodos de mil años. De este modo, su alma recupera las alas

y puede elegir una nueva vida, que consiste en volver a contemplar las ideas o en rebajarse a la vida de un animal.[31] En este caso, Platón retoma la tradición órfico-pitagórica, organizada según la jerarquía de funciones sociales que él profesa, y la concilia con su tesis de la afinidad entre el alma y las ideas.

Por último, en el *Timeo*, Platón ya no habla de la encarnación como si fuera una caída del alma debida a una culpa, sino que se refiere a un alma creada por el Demiurgo. Éste asigna al alma un cuerpo para que pueda utilizarlo como instrumento o vehículo, y le atribuye la responsabilidad de elegir sus encarnaciones. Si elige mal, de la encarnación en un hombre se pasa a la encarnación en una mujer, luego en un animal inferior, y así sucesivamente. Si elige bien, el alma se convierte en inmortal, aunque no en su totalidad: sólo alcanza la inmortalidad el alma racional, no el alma irascible ni el alma concupiscente.[32] En este diálogo tardío, la tradición órfica queda atenuada, pues el mito de la caída se sustituye por el mito de la creación de las almas, de su encarnación como cumplimiento de un plan divino y de la inmortalidad del alma racional, que desaparece así del ciclo de las reencarnaciones.

ARISTÓTELES: LA ETERNIDAD DE LA ESPECIE

La postura de Aristóteles frente a la cuestión del destino del hombre después de la muerte es compleja, por no decir ambigua. El Aristóteles «joven», esto es, el autor de los diálogos perdidos *Eudemo* y *Protréptico*, escritos, probablemente, en el período durante el cual frecuentaba la Academia de Platón, parece decantarse por la inmortalidad del alma personal y por su destino después de la muerte. En cambio, el Aristóteles de los tratados que se han conservado, el *De anima* y el *De generatione animalium*, parece estar a favor de una inmortalidad universal, que no es propia del individuo, sino de la especie, y que excluye la posibilidad de una vida del alma tras la muerte. Probablemente, esta ambigüedad significa que el Estagirita se posiciona a medio camino entre dos tradiciones opuestas: la tradición de los «físicos» (con quienes, dicho sea de paso, suele ser muy crítico), esto es, el hecho de no concebir el alma como materia, sino como forma, y la

tradición del platonismo, de la que toma la concepción del alma como forma, aunque evita sustancializarla.

En el *Eudemo*, diálogo perdido escrito con ocasión de la muerte de Eudemo de Chipre (354 a.C.), Aristóteles, según lo que podemos saber por los testimonios de quienes lo leyeron, presentaba la muerte de su amigo como un «retorno a la patria»,[33] y hablaba de un descenso del alma a este mundo, en el cual se olvidaban las cosas vistas «allá arriba» (presumiblemente, en el mundo de las ideas), y de un posterior retorno del alma al mundo superior, en el cual, en cambio, se recordaban las cosas de «aquí abajo».[34] Luego, al igual que Sileno ante el rey Midas, el filósofo afirmaba que habría sido mejor no nacer, y que morir es mejor que vivir,[35] aunque, al mismo tiempo, refutaba la teoría pitagórica del alma como armonía observando que el alma, a diferencia de la armonía, no tiene un opuesto, porque es sustancia[36] o forma.[37] Por último, según Al-Kindi, Aristóteles, en el *Eudemo*, hablaba del alma de un rey griego que estuvo muchos días en un estado intermedio entre la vida y la muerte. El alma de dicho rey, al estar a punto de liberarse del cuerpo,[38] recordaba haber visto otras almas, formas y ángeles.

En el *Protréptico*, exhortación a la filosofía también perdida, compuesta en la misma época que el *Eudemo*, Aristóteles comparaba la unión de alma y cuerpo, característica de la vida terrenal, con el suplicio que infligían los piratas etruscos a sus prisioneros, que consistía en atarlos cara a cara con un cadáver y en dejar que perecieran por efecto de la corrupción.[39] Además, retomaba el mito de las islas de los bienaventurados, y afirmaba que en éstas no se necesita elocuencia, valentía, justicia ni prudencia, porque el alma sólo se dedica al conocimiento y la contemplación, imitando de este modo la vida de los dioses.[40]

En el *De anima*, Aristóteles, en contra de las teorías expuestas, define el alma como forma, o acto primero, de un cuerpo natural dotado de vida en potencia, esto es, capaz de vivir. En su opinión, sólo el intelecto activo, es decir, lo que hace que el intelecto pasivo pase de potencia a acto, es inmortal y eterno, puesto que es «separable»; con todo, «no recordamos» a través del mismo, pues es impasible.[41] Por un lado, el intelecto activo parece ser una parte del alma, ya que, al distinguirlo del intelecto pasivo, Aristóteles afirma que «estas diferencias se hallan en el alma», lo cual queda con-

firmado por el uso de la primera persona del plural («no recordamos»). Por otro lado, al afirmar que el intelecto activo no nos permite recordar —presumiblemente, tras la muerte— lo que hemos experimentado en esta vida, se diría que Aristóteles lo considera un intelecto impersonal, esto es, trascendente, tal como lo interpreta Alejandro de Afrodisia, o incluso un intelecto universal, como lo interpreta Averroes. Además, al describir la génesis del hombre, el Estagirita afirma que el alma es transmitida por el padre, mientras que el intelecto proviene «del exterior»,[42] expresión cuya interpretación resulta muy controvertida.

Según Aristóteles, la única inmortalidad verdadera que se le concede al hombre es aquella que pertenece a la especie, inmortalidad que cada individuo contribuye a perpetuar mediante la reproducción.

> Para todos los vivientes que han alcanzado un desarrollo pleno, no son incompletos y no han nacido por generación espontánea, lo más natural es producir otro viviente semejante a sí mismos —el animal, otro animal, la planta, otra planta—, y así participan de lo eterno y lo divino. Todos los seres aspiran a ello, y tal es el fin con el cual llevan a cabo cuanto llevan a cabo de un modo natural.[43]

Así, el ciclo de las generaciones imita lo eterno y lo divino, que son los movimientos eternos de los cielos, eternos porque están compuestos de éter, sustancia inalterable e incorruptible que forma todos los cuerpos celestes. En cambio, los cuerpos terrestres son corruptibles, pero, gracias a la reproducción, las especies de los vivientes son eternas.

¿INMORTALIDAD DEL ALMA O RESURRECCIÓN DE LOS CUERPOS?

Después de Aristóteles, los griegos no dijeron nada nuevo acerca del alma y de su destino después de la muerte. Para los estoicos, el alma humana sólo es una parte del alma universal del mundo; tras la muerte del individuo, su alma vuelve a identificarse con el alma universal para seguir viviendo de forma inmanente en el cosmos. Para Epicuro y sus seguidores, al igual que para todos los atomistas, el alma está constituida por átomos y,

por ello, es mortal, lo cual debe liberar al hombre del temor a la muerte. Según los escépticos, nada puede decirse acerca de lo que le espera al hombre después de la muerte. En cuanto a los neopitagóricos y los medioplatónicos (Plutarco, Luciano), en general retoman la tradición órfico-pitagórica, es decir, creen que las almas sobreviven y transmigran hasta ascender al mundo de las ideas o de los dioses.

En la Antigüedad tardía, las únicas doctrinas originales son las tesis de los filósofos judíos y cristianos, quienes intentan conciliar sus respectivas creencias religiosas, esto es, el Antiguo y el Nuevo Testamento, con la filosofía griega, así como las teorías de los filósofos neoplatónicos, especialmente las de Plotino. Según el pensador judío Filón de Alejandría, un platónico declarado en filosofía, el alma humana fue creada directamente por Dios, el cual insufló su espíritu en la misma, lo cual la hizo inmortal. Así pues, la inmortalidad no depende de la naturaleza del alma, como sostenía Platón, sino de la acción de Dios. No obstante, Filón manifiesta su platonismo al admitir dos creaciones sucesivas del hombre: la primera es la producción del alma, creada a imagen de Dios, y la segunda es el hombre sensible, compuesto de alma y cuerpo.[44] El filósofo cristiano Justino, pese a ser también platónico, contrapone la inmortalidad del alma proclamada por Platón a la resurrección del hombre en su totalidad que promete el Evangelio,[45] mientras que, dos siglos más tarde, Gregorio de Nisa, con el fin de salvaguardar la unidad de cuerpo y alma a la espera de la resurrección de los cuerpos, sostiene que el alma, al ser incorpórea y simple, puede permanecer unida a las distintas partes del cuerpo disuelto.[46]

El problema de los filósofos cristianos es afirmar la inmortalidad del alma, tal como les exige su platonismo, y, al mismo tiempo, preservar la unidad del ser humano que requiere la promesa cristiana de la resurrección de la carne. El obispo Nemesio de Emesa, quien vivió entre los siglos IV y V d. C., acepta la idea platónica de la sustancialidad del alma, pero critica la tesis de Platón acerca de su separación del cuerpo, concebido como instrumento, y se decanta por la unidad del hombre en sentido aristotélico.[47] En el caso de los filósofos neoplatónicos no existe este problema, puesto que, para ellos, no tiene ningún sentido hablar de la resurrección de la carne. Así, según Plotino, el alma individual se genera a partir del Alma del mundo, tercera hipóstasis tras el Uno y el Intelecto. Ésta desciende has-

ta el cuerpo mediante un proceso según el cual todas las cosas, necesariamente, descienden del Uno a la materia y, gracias al ejercicio de todas las virtudes, que culmina en la filosofía, vuelve a ascender desde la materia hacia el Uno, y se identifica con éste en una unión mística completamente impersonal («éxtasis»).[48] Dentro de esta concepción no cabe ningún tipo de descripción, ni siquiera mítica, del destino de las almas después de la muerte, porque la filosofía ha sustituido por completo toda creencia, incluso aquellas que son genuinamente religiosas. La gran tradición del pensamiento griego concluye, pues, con una renuncia a describir la vida en el más allá, y deja que se encarguen de ello las religiones, que mientras tanto se habían ido extendiendo en el área geográfica de influencia de la filosofía griega y aun fuera de la misma.

NOTAS

PRÓLOGO

1. Aristóteles, *Metafísica* I, 1, 980 a, 1. 2. *Ibid.*, 2, 982 b, 12-13. 3. Platón, *Teeteto* 155 d. 4. Cf. M. Scheler, *Sociologia del sapere*, Roma, Abete, 1966, págs. 65-67. [Hay trad. cast.: *Sociología del saber*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1973.] 5. Aristóteles, *Metafísica* I, 2, 982 b, 17-21. 6. *Ibid.*, 982 b, 22-28. 7. M. Gentile, *Come si pone il problema metafisico*, Padua, Liviana, 1955. 8. Aristóteles, *Metafísica* I, 2, 983 a, 11-21.

1. ¿EL UNIVERSO TUVO UN ORIGEN?

1. Ovidio, *Metamorfosis* I, 5-9. 2. Aristóteles, *Metafísica* I, 2, 982 b, 13-17. 3. *Ibid.*, 3, 983 b, 9-13. 4. Anaximandro, B 1. 5. Heráclito, B 53. 6. Aristóteles, *Acerca del cielo* I, 10. 7. Parménides, B 2. 8. Parménides, B 8. 9. Platón, *República* VI, 509 c. 10. Aristóteles, *Metafísica* I, 6. 11. Platón, *Timeo* 27 c-28 c. 12. *Ibid.*, 29 a. 13. *Ibid.*, 29 d. 14. Aristóteles, *Acerca del cielo* I, 10. 15. Platón, *Timeo* 29 e-30 a. 16. *Ibid.* 17. *Ibid.*, 48 a-49 b. 18. Aristóteles, *Acerca del cielo* I, 10. 19. Aristóteles, *Sobre la filosofía*, fragm. 20 (Cicerón, *Lucullus* XXXVIII, 119). 20. *Ibid.*, fragm. 17 (Filón, *De aeternitate mundi* III, 10-11). 21. *Ibid.*, fragm. 20. 22. *Ibid.*, fragm. 19 a (Filón, *De aeternitate mundi* V, 20-24). 23. *Ibid.*, fragm. 19 b. 24. *Ibid.*, fragm. 19 c. 25. Filón, *De aeternitate mundi* III, 7-4, 13. 26. Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción* II, 10. 27. Aristóteles, *Acerca del alma* II, 4, 415a, 27-33. 28. Epicuro, *Epístola a Heródoto* II, 39. 29. Epicuro, *Epístola a Pitocles* III, 89. 30. Cf. *Stoici antichi: tutti i frammenti raccolti da Hans von Arnim*, Milán, Rusconi, 1998; fragm. 98 (Aristocles en Eusebio, *Praeparatio Evangelica* XV, 816d), fragm. 102 (Diógenes Laercio, *Vi-*

das y opiniones de los filósofos ilustres, VII, 142), fragm. 585 (Aecio, *Placita* II, 4, 7), fragm. 915 (Diógenes Laercio, *Vidas...*, VII, 149). 31. *Ibid.*, fragm. 537 (Estobeo, *Eclogae* I, 1, 12). 32. Escribo «Dios» con mayúscula inicial y sin artículo cuando el término designa un dios único o supremo y, por tanto, funciona como nombre propio. 33. G. Reale, A. Bos, *Il trattato sul cosmo per Alessandro attribuito ad Aristotele*, Milán, Vita e pensiero, 1995, pág. 213. Reale y Bos sostienen que Aristóteles es realmente el autor de la obra. 34. *Ibid.*, págs. 214-219. 35. *Ibid.*, 223-227. 36. *Ibid.*, págs. 231-235. Evidentemente, el autor sugiere que Zeus deriva de *zen*, «vivir». 37. *Ibid.*, pág. 237. 38. Génesis I, 1-5. [Para las traducciones al español de fragmentos bíblicos utilizo la versión de la Casa de la Biblia: *La Biblia didáctica*, Madrid, Ediciones SM, 2005. (*N. de la t.*)] 39. Cf. Macabeos en la *Biblia de Jerusalén*. 40. Génesis II, 4-9. 41. Cf. «I frammenti di Aristobulo», en R. Radice, *La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il* De mundo *attribuito ad Aristotele*, Milán, Vita e pensiero, 1994, págs. 175-199. 42. *Ibid.*, págs. 77-88. 43. Filón de Alejandría, *La creación del mundo según Moisés*, pág. 48. 44. *Ibid.*, pág. 52. 45. Juan I, 1-3. 46. Hechos de los Apóstoles XVII, 23-25. 47. Cf. Aristóteles, *Sobre la filosofía*, fragm. 18 (transmitido por Filón), donde se tacha de atea la opinión de que el mundo, templo de la divinidad, está hecho por las manos de alguien; y *Ética Eudemia* VIII, 3, en la cual se dice que Dios no da órdenes porque no necesita nada. 48. Hechos de los Apóstoles XVII, 26-28. 49. Mateo XXIV, 29-36. 50. Hechos de los Apóstoles XVII, 30-31. 51. Alcino, *Didascálico* XIV, 3 (en G. Invernizzi, *Il Didaskalikos di Albino e il medioplatonismo*, Roma, Abete, 1976, pág. 35). 52. Plutarco, *Moralia* 1013, 4. 53. Justino, *Apologías* LIX, 1-2. 54. *Ibid.*, XXII, 2. 55. *Ibid.*, XXIII, 2. 56. *Ibid.*, *Segunda apología* VI, 3. 57. Taciano, *Discurso contra los griegos* IV. 58. *Ibid.*, V. 59. *Ibid.* 60. Atenágoras, *Súplica en favor de los cristianos* X, 3. 61. Teófilo de Antioquía, *Los tres libros de Autólico* II, 10. 62. Hipólito, *Refutación*, VII, 21-22. 63. Ireneo, *Contra las herejías* XXIV, 3-4. 64. Hipólito, *Refutación*, VII, 24. 65. *Ibid.*, VI, 37. 66. Cf. Plotino, *Ennéades*, ed. y trad. de E. Bréhier, París, Les Belles Lettres, 1964, vol. II, pág. 108: «Ce que Plotin critique surtout en eux, c'est le caractère antihellénique de leur doctrine, et l'on pourrait dire, son caractère chrétien». 67. Plotino, *Enéadas* II, 9, 3. 68. *Ibid.*, 9, 4. 69. *Ibid.*, 9, 5. 70. *Ibid.*, 9, 6. 71. *Ibid.* 72. *Ibid.*, III, 8, 10. 73. *Ibid.*, V, 6, 3-4; VI, 5, 5; VI, 8, 18. 74. *Ibid.*, V, 2, 1. 75. *Ibid.*, 2, 2. 76. *Ibid.*, II, 5, 4. 77. *Ibid.*

II. ¿QUÉ ES EL SER?

1. Texto parcialmente publicado en M. Barbanti y otros (eds.), *Unione e amicizia: Omaggio a Francesco Romano*, Catania, Cuem, 2002, págs. 25-42. 2. M. Heidegger, exergo a *Ser y tiempo*. 3. El término «ontología» se remonta a R. Göckel (Goclenius), *Lexicon Philosophicum*, Fráncfort del Meno, M. Becker, 1613, tal como demuestra J. F. Courtine, «Ontologie ou métaphysique?», *Giornale di metafisica*, 7, 1985, págs. 3-24. 4. Aristóteles, *Metafísica* VII, 1, 1028b, 2-4. 5. Parménides, B 2. 6. Parménides, B 6. 7. Parménides, B 7. 8. Aristóteles, *Metafísica* I, 7, 1017a, 27-30. 9. P. Aubenque, «Syntaxe et sémantique de l'être dans le poème de Parménide», en *ibid.* (dir.), *Études sur Parménide*, París, Vrin, 1987, vol. II, págs.132-133. 10. Parménides, B 8. 11. Aristóteles, *Metafísica* I, 5, 986b, 18-21. 12. Gorgias, B 3 a (Aristóteles, *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias*, 979 a, 25-28). 13. Aristóteles, *Sobre las refutaciones sofísticas* 25, 180 a, 36-38. 14. Gorgias, A 3 (Sexto Empírico, *Adversus mathematicos* VII, 80). 15. Gorgias, A 3 (Aristóteles, *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias* 980 a, 9-14). 16. Gorgias, A 3 (Aristóteles, *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias* 980a, 20-b20). 17. Gorgias, B 11, 8. 18. B. Cassin, *L'effet sophistique*, París, Gallimard, 1995. 19. Platón, *Crátilo* 439 c-440 c. 20. Platón, *Fedón* 75 c-d, 76 d-77a. 21. *Ibid.*, 78 d-79 a. 22. *Ibid.*, 100c-d. 23. Platón, *Timeo* 27 d-28 a, 29 b-c. 24. Platón, *República* V, 477 a-b. 25. *Ibid.*, VI, 504 e-509 b. 26. Platón, *Timeo* 48 e-49 a. 27. *Ibid.*, 52 a. 28. Platón, *Sofista* 236 c-e. 29. *Ibid.*, 241 d. 30. *Ibid.*, 248 d-249 a. 31. Platón, *Timeo* 31 b. 32. Platón, *Sofista* 254 b-255 c. 33. *Ibid.*, 257 b-c. 34. *Ibid.*, 258 c-d. 35. *Ibid.*, 255 e. 36. Aristóteles, *Física* I, 2, 185 a, 21. 37. *Ibid.*, 185 b, 6. 38. *Ibid.*, 3, 186 a, 24-25. 39. Aristóteles, *Metafísica* V, 7, 1017 a, 22-24. 40. *Ibid.*, 1017 a, 27-30. 41. *Ibid.*, 28, 1024 b, 4-6. 42. *Ibid.*, 3, 998 b, 17-21. 43. *Ibid.*, 998 a, 22-27. 44. *Ibid.*, III, 4, 1001 a, 9-12. 45. *Ibid.*, 1001 a, 27-29. 46. *Ibid.*, 29 b, 1. 47. Platón, *Sofista* 258 d-e. 48. Aristóteles, *Metafísica* XIV, 2, 1088 b, 35-1089 a, 6. 49. *Ibid.*, 1089 a, 7. 50. *Ibid.*, 16. 51. *Ibid.*, V, 7, 1017 a, 24-27. 52. *Ibid.*, IV, 2, 1003 a 32-b, 9. 53. *Ibid.*, VII, 1, 1028 a, 26-31. 54. *Ibid.*, 33-36. 55. Véase un análisis esclarecedor de esta teoría en G. E. L. Owen, «Logic and metaphysics in some earlier works of Aristotle», en I. Düring y G. E. L. Owen (eds.), *Aristotle and Plato in the mid-fourth century*, Gotemburgo-Estocolmo-Upsala, Almqvist and Wiksell, 1960, págs. 162-190, reimpr. en G. E. L. Owen, *Logic, Science, and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy*, Ithaca (Nueva York), Cornell University Press, 1986, págs. 180-199. 56. Aristóteles, *Metafísica* XII, 1, 1069 a, 30-34; 6, 1071 b, 3-5. 57. *Ibid.*, 8, 1074 b, 9.

58. *Ibid.*, 1073 a, 24: *to proton ton onton*. 59. G. Patzig, «Theologie und Ontologie in der *Metaphysik* des Aristoteles», *Kant-Studien*, 52, 1960-1961, págs. 185-205 (reimpr. en J. Barnes y otros, *Articles on Aristotle*, Londres, Duckwort, 1973, vol. III, págs. 33-49); M. Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, Mineápolis, Minneapolis University Press, 1987, págs. 81-95. 60. Aristóteles, *Física* I, 1, 184 a, 16-21. 61. Aristóteles, *Metafísica* VII, 1, 1028 a 36-b, 2. 62. Expuse con mayor detenimiento esta tesis en «Logical and Ontological Priority among the Genera of Substance in Aristotle», en J. Mansfeld y L. M. de Rijk (eds.), *Kephalaion: Studies in Greek Philosophy and Its Continuation offered to Professor C. J. De Vogel*, Assen, Van Gorcum, 1973, págs. 55-69, y, más recientemente, en «Multiplicity and Unity of Being in Aristotle», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 101, 2001, págs. 185-207. 63. Cf. Eusebio de Cesarea, *Praeparatio evangelica* XIII, 12. 64. Filón de Alejandría, *L'uomo e Dio*, págs. 311-312. 65. *Ibid.*, págs. 506-507. 66. Así lo observa W. Beierwaltes, *Platonismus und idealismus*, Fráncfort, Klostermann, 1972. 67. Platón, *Timeo* 37 e. 68. Plutarco, *De E apud Delphos* 20, 393 a. 69. *Ibid.*, 393 b. 70. Numenio, fragms. 25 y 26. 71. Numenio, fragm. 24. 72. Pseudo-Justino, *Cohortatio ad Graecos* 22, en *Patrologia Graeca* VI, 281 a. 73. Porfirio, *Vita Plotini* 17. 74. Plotino, *Enéadas* V, 4, 2, 37-42. 75. *Ibid.*, 42-48. 76. Porfirio, *Comentario al* Parménides *de Platón* XII, 22-35. 77. Gregorio Nacianceno, *Oratio* XXX, 18, en *Patrologia Graeca* XXXVI, 128 a. 78. *Ibid.*, en *Patrologia Graeca* XXXVI, 625 c. 79. Gregorio de Nisa, *Contra Eunomium* III, 3 (ed. Jaeger, vol. II, 186, 13). 80. *Ibid.*, 186, 25; 189, 1, 11, 12. 81. *Ibid.*, 186, 13; 188, 14. 82. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, París, Études Augustiniennes, 1968. 83. Mario Victorino, *Adversus Arium* IV, 23, 22; II, 4, 43; IV, 27, 8. 84. *Ibid.*, I, 60, 1 y ss. 85. Mario Victorino, *Ad Candidos* XIV, 22 y ss. 86. San Agustín, *Enarrationes in Psalmos* CI, *sermo* 2, 11. 87. San Agustín, *De Trinitate* V, 2, 3. 88. San Agustín, *De natura boni* XIX, 19. 89. P. Hadot, *Introducción*, en Porfirio, *Commentario al Parmenide di Platone*, trad. it., Milán, Vita e pensiero, 1993.

III. ¿QUIÉNES SON LOS DIOSES?

1. Éxodo XX, 3-6. 2. U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, Berlín, 1931-1932 (reimpr. Darmstadt 1959), vol. I, pág. 17-21. 3. Platón, *Definiciones* 411 a, 13. 4. Aristóteles, *Metafísica* XII, 7, 1072 b, 30. 5. Cf. W. Otto, *Gli dèi della Grecia: L'mmagine del divino riflessa dallo spirito greco*, trad. ita-

liana, Milán, Il saggiatore, 1968, págs. 160-161. [Hay trad. cast.: *Los dioses de Grecia*, Madrid, Siruela, 2003.] 6. Platón, *República* II, 379 a. 7. Aristóteles, *Meteorológicos* II, 1, 353 a, 35. 8. Aristóteles, *Metafísica* III, 4, 1000 a, 9. 9. *Ibid*, I, 3, 983 b, 28. 10. *Ibid.*, XII, 6, 1071 b, 27. 11. *Ibid.*, XII, 10, 1075 b, 26. 12. *Ibid.*, XIV, 4, 1091 a, 34. 13. En san Agustín, *De civitate Dei* VI, 5. 14. W. Jaeger, *The Teology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, Clarendon Press, 1948. [Hay trad. cast.: *La teología de los primeros filósofos griegos*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 1977.] 15. Aristóteles, *Metafísica* I, 3, 983 b, 30-31. Cf. Homero, *Ilíada* XIV, 201 y 246. Acerca de los dioses de la religión homérica, véase P. Chantraine, «Le divin et les dieux chez Homère», en H. J. Rose y otros, *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*, Vandoeuvres-Ginebra, Fondation Hardt, 1954, págs. 47-96. 16. Sobre los dioses en Hesíodo, véase B. Snell, «Die Welt der Götter bei Hesiod», en H. J. Rose y otros, *La notion du divin, op. cit.*, págs. 97-126. 17. Tales de Mileto, A 22 (Aristóteles, *Acerca del alma* I, 5, 411 a, 8; Platón, *Leyes* X, 899 b). 18. Anaximandro, A 15 (Aristóteles, *Física* III, 4, 203 b). 19. Anaximandro, A 17 (Aecio, *Placita* I, 7, 12). 20. Anaxímenes, B 2 (Aecio, *Placita* I, 3, 4). 21. Anaxímenes, A 10 (Cicerón, *De natura deorum* I, 10, 20, 26; san Agustín, *De civitate Dei* VIII, 2). 22. Jenófanes, B 11, 14, 15, 16 d. 23. G. W. F. Hegel, *Filosofia della storia universale* (ed. K.-H. Ilting y otros), Turín, Einaudi, 2001, págs. 367-376. [Hay trad. cast.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 2001.] 24. Jenófanes, A 28. 25. *Ibid.* 26. Jenófanes, A 29 y 30. 27. Jenófanes, B 1. 28. Heráclito, B 42 y 57. 29. Heráclito, A 9. 30. Heráclito, B 114. 31. Parménides, B 13. 32. Empédocles, B 71. 33. Empédocles, A 1 y 2. 34. Anaxágoras, A 1. 35. Anaxágoras, A 1 y 18. 36. Anaxágoras, A 55 y B 12. 37. Diógenes de Apolonia, B 5. 38. Anaxágoras, A 17. 39. E. Derenne, *Les procès d'empiété intentés aux philosophes à Athènes au Vme et au IVme siècles avant J.C.*, Lieja-París, Université de Liège, 1930, págs. 13-41. 40. *Ibid.*, págs. 247-267. 41. Demócrito, A 1. 42. Demócrito, A 74. 43. Demócrito, B 166. 44. Demócrito, A 75. 45. Demócrito, A 75 a. 46. Demócrito, B 271. 47. Protágoras, A 13. 48. Platón, *Leyes* IV, 716 c. 49. Protágoras, B 4. 50. E. Derenne, *Le procès d'empiété, op. cit.*, págs. 45-55. 51. Aunque Diágoras de Melos vivió en el siglo v a. C., los fragmentos de su obra no se incluyen en la famosa recopilación de Diels-Kranz, *Die Fragmente Vorsokratiker*, Berlín, 1903, reelaborada posteriormente por W. Kranz, Berlín, varias ediciones de 1934 a 1954; Dublín-Zúrich, 1972. 52. Cf. M. Winiarczyk, «Der erste Atheistenkatalog des Kleitomachos», *Philologus*, 120, 1976, págs. 32-46. 53. E. Derenne, *Le procès d'empiété, op. cit.*, págs. 57-70. 54. Cf. M. Winiarczyk

(ed.), *Diagorae Melii et Theodori Cyrenaei reliquiae*, Leipzig, Teubner, 1981, págs. XI-XIII. 55. *Ibid.*, T 9 A, 9 B. 56. Critias, B 9. 57. Platón, *Eutifrón* 3 b; *Apología de Sócrates* 26 b. 58. Platón, *Eutifrón* 5 d-6 c. 59. *Ibid.*, 7 a-8 a. 60. *Ibid.*, 12 e-13 d. 61. *Ibid.*, 14 b-15 b. 62. Así lo demuestra con gran claridad R. Guardini, *La muerte de Sócrates*, trad. esp., Buenos Aires, Emecé, 1960. 63. Platón, *Apología de Sócrates* 21 a-22 a. 64. *Ibid.*, 23 a-c. 65. Platón, *Fedón* 118 a. 66. Platón, *Apología de Sócrates* 29 e-30 b. 67. Platón, *República* II, 377 d y ss. 68. *Ibid.*, VI, 509 b. 69. Aristóteles, *Metafísica* I, 6, 988 a, 7-14. 70. Platón, *República* VI, 505 d-e. 71. Platón, *Timeo* 28 a-c. 72. *Ibid.*, 30 d. 73. *Ibid.*, 48 e-52 e. 74. *Ibid.*, 53 a-b. 75. *Ibid.*, 30 b-31 b. 76. *Ibid.*, 34 b-35 b. 77. *Ibid.*, 38 c-40 d. 78. *Ibid.*, 40 e-41 a. 79. *Ibid.*, 28 a. 80. *Ibid.*, 29 b-d. 81. Platón, *Filebo* 23 c-27 c. 82. *Ibid.*, 30 d. 83. Platón, *Teeteto* 176 a-b. 84. Platón, *Leyes* X, 885 b. 85. *Ibid.*, 886 c-e. 86. *Ibid.*, 889 e. 87. *Ibid.*, 890 d-896 e. 88. *Ibid.*, 898 e-899 a. 89. Sobre la probable composición del diálogo en el período académico, véase E. Berti, *La filosofia del «primo» Aristotele*, Milán, Vita e pensiero, 1997. 90. Aristóteles, *Sobre la filosofía*, fragm. 12 a. 91. *Ibid.*, fragm. 12 b. 92. *Ibid.*, fragm. 13 a. 93. *Ibid.*, fragms. 13 b y 13 c. 94. *Ibid.*, fragms. 18 y 19 a. 95. *Ibid.*, fragm. 21. Para Filón, véase también el fragm. 22. 96. *Ibid.*, fragm. 26. 97. Aristóteles, *Acerca del cielo* I, 9, 279 a, 28-30. 98. *Ibid.*, II, 1, 284 a 35-b, 5. 99. *Ibid.*, 6, 288 b, 4-6. 100. *Ibid.*, 12, 292 a 22-b, 25. 101. Aristóteles, *Metafísica* I, 2, 982 b 28-983 a 10. 102. La cual también se menciona en el libro XI, que no se considera auténtico, pues no es más que un tosco resumen de los libros III, IV y VI y de partes de la *Física*. 103. Aristóteles, *Metafísica* VI, 1, 1026 a, 10-23. 104. *Ibid.*, 1026 a, 23-32. 105. *Ibid.*, XII, 7, 1072 b, 24-30. En la línea 27, sigo la lección de los manuscritos más antiguos y de Alejandro: *ekeino* («motor inmóvil»). 106. *Ibid.*, 6, 1071 b, 12. 107. *Ibid.*, 7, 1072 b, 1-3. 108. Ilustro y documento esta interpretación, que difiere de la tradicional, en mis *Nuovi studi aristotelici*, vol. II: *Fisica, antropologia e metafisica*, Brescia, Morcelliana, 2005. 109. Aristóteles, *Metafísica* XII, 8, 1074 b, 1-10. 110. Esta imagen recuerda otra incluida en el diálogo *Sobre la filosofía*, donde se comparaba el espectáculo de los movimientos celestes con el ejército griego visto desde el monte Ida, y, en palabras de Sexto, se hablaba de su general como de un «demiurgo». 111. Aristóteles, *Metafísica* XII, 10, 1076 a, 4. 112. Aristóteles, *Ética Eudemia* VII, 2, 1248 a, 25-28. Este pasaje también es deudor de un fragmento del diálogo *Sobre la filosofía*, en el cual se menciona la creencia en los dioses a través del fenómeno de los sueños premonitorios. 113. Aristóteles, *Ética Eudemia* VII, 3, 1249 b, 13-21. 114. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* X, 7, 1177 b,

26-34. El tema de la autosuficiencia de los dioses aparece también en un pasaje de la *Política*, donde el autor afirma que «dios y todo nuestro universo están bien, porque no realizan acciones externas con respecto a las que les son propias» (VII, 3, 1326 a, 28-30). 115. Diógenes Laercio, V, 16. 116. Aristóteles, *Frammenti*, pág. 171. 117. Diógenes Laercio, V, 5-8. 118. Cf. M. Winiarczyk (ed.), *Diagorae Melii et Theodori Cyrenaei reliquiae, op. cit.*, pág. IX. 119. Cf. G. Vallauri, *Euhemerus: Testimonianze e frammenti*, Turín, 1956. 120. Epicuro, *Epístola a Heródoto*, págs. 37-38. 121. *Ibid.*, págs. 39-40. 122. *Ibid.*, págs. 47 y 52. 123. *Ibid.*, págs. 61-62. 124. *Ibid.*, pág. 92. 125. *Ibid.*, pág. 151. 126. Hechos de los Apóstoles XVII, 31-33. No comprendo, por tanto, por qué el comentarista de la *Biblia de Jerusalén* habla a este respecto de «fracaso casi total de Pablo». 127. G. Invernizzi, *Il Didaskalikos di Albino, op. cit.*, pág. 26. 128. *Ibid.* 129. Plutarco, *Sobre la generación del alma en el* Timeo 1014 b-d. 130. Sexto Empírico, *Contra los físicos* I, 191. 131. *Ibid.*, I, 49. 132. Plotino, *Enéadas* III, 8, 9. 133. *Ibid.*, V, 3, 11. 134. *Ibid.*, 6, 5. 135. *Ibid.*, VI, 8, 21. 136. *Ibid.*, 20. 137. *Ibid.* II, 9, 9. 138. *Ibid.* V, 8, 3-4. 139. Jámblico, *Sobre los misterios egipcios* I, 7-8. 140. *Ibid.*, 30-31. 141. *Ibid.*, 37. 142. Aristóteles, *Poética* 4, 1049 a, 11-13. 143. Juliano, *Cartas*, 12. 144. D. Gutas, *Pensiero greco e cultura araba*, C. D'Ancona (ed.), Turín, Einaudi, 2002, págs. 114-115.

IV. ¿QUÉ ES EL HOMBRE?

1. L. Pirandello, *Uno, nessuno e centomila* (ed. G. Mazzacurati), Turín, Einaudi, 1994, págs. 74-75. [Hay trad. cast.: *Uno, ninguno y cien mil* (1926), Barcelona, El Acantilado, 2004.] 2. W. Jaeger, *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, 11ª ed., Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 1990. 3. G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. III, trad. it., Florencia, La Nuova Italia, 1963, págs. 60-68. [Hay trad. cast.: *Lecciones de filosofía de la historia*, Barcelona, PPU, 1989.] 4. G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. I, trad. it., Florencia, La Nuova Italia, 1930, págs. 59, 114-118, 121-122, 167-172. [Hay trad. cast.: *Introducción a la historia de la filosofía*, Madrid, Aguilar, 1959.] 5. *Ibid.*, págs. 182-193. 6. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (1855-1869), Leipzig, Reisland, 1919-1923 (trad. it.: *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, Florencia, La Nuova Italia, 1961-1979); P. Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène*, París, Alcan, 1887; Th. Gomperz, *Pensadores griegos: una historia de la filosofía de la Antigüedad* (1895), Barcelona, Herder, 2000;

J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, 4ª ed., Londres, Adam and Charles, 1930. 7. Aristóteles, *Metafísica* I, 6, 987 b, 1-3. 8. Cicerón, *Disputaciones tusculanas* V, 4, 10. 9. F. W. Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Madrid, Valdemar, 1999. 10. K. Joël, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Jena, Eugen Diederichs, 1926. 11. Mondolfo desarrolla esta interpretación en su versión actualizada de la obra de Zeller, así como en los siguientes ensayos: *En los orígenes de la filosofía de la cultura*, Buenos Aires, Imán, 1942; *El infinito en el pensamiento de la Antigüedad clásica*, Buenos Aires, Imán, 1952; *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, Imán, 1955. 12. Anaxímenes, B 2. 13. Heráclito, B 77, B 117-118. 14. Heráclito, B 45. 15. Heráclito, B 2. 16. Heráclito, B 89. 17. Heráclito, B 113. 18. Filolao, B 14-15. 19. Filolao, B 22. 20. Empédocles, A 34, B 21. 21. Empédocles, B 115. 22. Anaxágoras, A 102. 23. Aristóteles, *Metafísica* I, 3, 984 b, 15-19. 24. Demócrito, A 102-103. 25. Protágoras, B 1. 26. Platón, *Teeteto* 152 a. 27. Aristóteles, *Metafísica* IV, 5, 1009 a, 6-7. 28. Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* I, 216 (Protágoras, A 14). 29. Protágoras, B 6 a. 30. Protágoras, B 6 b. 31. Platón, *Protágoras* 337 c (Protágoras, C 1). 32. Antifonte, B 1. 33. Aristóteles, *Retórica* I, 13, 1373 b, 18. En realidad, la cita de Alcidamante no se encuentra en el texto de Aristóteles, sino en un comentario anónimo del pasaje indicado, que podría haber formado parte del texto en un manuscrito hoy perdido. 34. Platón, *Alcibíades* I, 129 e-130 c. 35. Platón, *Apología* 31 d. 36. *Ibid.*, 42 a. 37. Cf. *Ibid.*, 29 e. 38. *Ibid.*, 29 d. 39. *Ibid.*, 38 a. 40. Platón, *Protágoras* 358 c-d. 41. Platón, *Fedón* 65 a-68 b. 42. *Ibid.* 79 c-80 b. 43. *Ibid.*, 94 b-c. 44. Platón, *República* IV, 435 b-c. 45. *Ibid.*, 436 a-b. 46. Platón, *Fedro* 246 a-b. 47. *Ibid.*, 246 c-d. 48. Platón, *Timeo* 69 b-c. 49. *Ibid.*, 44 d-45 a. 50. *Ibid.*, 89 e-90 a. 51. *Ibid.*, 90 c-d. 52. Aristóteles, *Categorías* 5. 53. Aristóteles, *Acerca del alma* II, 4, 415 b, 13. 54. *Ibid.*, 1, 412 b, 18-22. 55. Aristóteles, *Política* I, 2, 1253 a, 9-18. 56. Aristóteles, *De interpretatione* 1, 16 a, 3-8. 57. *Ibid.*, 2 y 3. 58. Aristóteles, *Política* I, 2, 1253 a, 2-4. 59. *Ibid.*, 27-29. 60. Aristóteles, *Protréptico*, fragm. 16. 61. *Ibid.*, fragm. 28. 62. Aristóteles, *Categorías* 5, 2 a, 11-19. 63. *Ibid.*, 5, 3 b, 33-4 a, 2. 64. Aristóteles, *Acerca del alma* II, 1, 421 a, 19-20; 27-28; b, 5-6. 65. *Ibid.*, 412 b 27-413 a 2. 66. *Ibid.*, 412 b, 6-9. 67. *Ibid.*, I, 4, 408 b, 1-3; 11-15. 68. *Ibid.*, II, 3, 414 b, 28-33. 69. *Ibid.*, III, 5, 430 a, 22-25. 70. M. Frede, *Essays in Ancient Philosophy, op. cit.* 71. Aristóteles, *Ética Eudemia* VIII, 2, 1248 a, 24-29. 72. Aristóteles, *Acerca del alma* II, 4, 415 a 26-b 8. 73. Aristóteles, *Reproducción de los animales* II, 1, 735 a, 4-14. 74. M. Delbrück, «Aristotle-totle-totle», en J. Monod y E. Borek (eds.), *Of microbes and life*, Nueva

York-Londres, Columbia University Press, 1971, págs. 50-55. 75. Cf. Aristóteles, *Política* I. Profundizo algo más en este tema en el capítulo 7. 76. *Stoici antichi, op. cit.*, CA 537. 77. *Ibid.*, B.f 739. 78. *Ibid.*, B.f 1157. 79. *Ibid.*, B.f 773, 774, 775, 776. 80. *Ibid.*, B.f 1131. 81. *Ibid.*, B.f 1152. 82. *Ibid.*, B.f 528. 83. *Ibid.*, C. e 333, 339. 84. *Ibid.*, C.e 340, 342, 341. 85. *Ibid.*, C.e 352. 86. *Ibid.*, C.e 355. 87. Séneca, *Epístolas* 47, 1 y 11. 88. *Ibid.*, XCV, 51, 53. 89. Epicteto, *Disertaciones* II, 8, 11-17. 90. Marco Aurelio, *Meditaciones* XI, 1; VII, 22. 91. *Ibid.*, XII, 26. 92. Génesis I, 26-28. 93. *Ibid.*, II, 7. 94. Hegel, *Lezioni sulla storia dellu filosofia, op. cit.*, vol. I, pág. 61 [trad. cit.] 95. *Ibid.*, pág. 122. 96. Lucas X, 20; Mateo X, 30. 97. Mateo XVIII, 12-14. 98. Lucas XV, 8-10. 99. I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi* (ed. V. Mathieu), Milán, Rusconi, 1982, pág. 133. [Hay trad. cast.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel, 1996.] 100. Mateo XXV, 31-46. 101. Epístola a los Gálatas III, 28-29. 102. Epístola a los Romanos VIII, 14-17. 103. Para este tema, sigo el estudio de A. Milano, «La trinità dei teologi e dei filosofi: L'intelligenza della persona in Dio», en A. Pavan y A. Milano (eds.), *Persona e personalismi*, Nápoles, Edizioni Dehoniane, 1987, págs. 1-287. 104. San Agustín, *De Trinitate* VII, 6, 11. 105. *Ibid.*, XV, 7, 11. 106. *Ibid.*, V, 9, 10. 107. Boecio, *Contra Eutychen et Nestorium* III, 1-6. 108. Plotino, *Enéadas* IV, 3-8. 109. Cf. B. Motta, *La mediazione estrema: L'antropologia di Nemesio di Emesa fra platonismo e aristotelismo*, Padua, Il Poligrafo, 2004.

V. ¿POR QUÉ DICES ESO?

1. Platón, *Parménides* 127 d-e. 2. *Ibid.*, 128 a. 3. *Ibid.*, 128 c-d. 4. Cf. Aristóteles, fragm. 65 (ed. Rose). 5. Platón, *Parménides* 128 e. 6. Gorgias, A 3 a, 4 (Aristóteles, *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias* 979 a, 25-29). 7. Gorgias, A 3 a, 17-20 (Aristóteles, *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias* 980 a, 10-19). 8. Gorgias, A 3 a, 21-22 (Aristóteles, *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias* 980 a 19-b 9). 9. Gorgias, B 11, 8. 10. Gorgias, A 22 (Platón, *Gorgias* 456 b). 11. Gorgias, A 26 (Platón, *Filebo* 58 a). 12. Platón, *Protágoras* 328 e-329 b. 13. Para este tema véase E. A. Havelock, *Prefacio a Platón*, Madrid, A. Machado Libros, 1994. 14. Platón, *Protágoras* 335 b-c. 15. *Ibid.*, 336 b-c. 16. Protágoras, A 1 (Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* IX, 51). 17. Protágoras, A 20 (Séneca, Epístolas LXXXVIII, 43; Clemente de Alejandría, *Stromata* VI, 65). 18. Protágoras, A 19 (Aristóteles, *Metafísica* IV, 4, 1007 b, 18-19; 5, 1009 a, 6 y ss.). 19. Protágoras, A 19

(Platón, *Eutidemo* 286 b-c). 20. Protágoras, B 1 (Platón, *Teeteto* 151 e). 21. *Ibid.* 22. Protágoras, A 19 (Aristóteles, *Metafísica* IV, 5, 1009 a, 10 y ss.). 23. *Ibid.* (Platón, *Eutidemo* 286 b-c). 24. *Ibid.* (Aristóteles, *Metafísica* IV, 4, 1007 b, 18 y ss.). 25. Protágoras, A 21 (Aristóteles, *Retórica* II, 24, 1402 a, 23 y ss.). 26. Aristóteles, *Metafísica* IV, 2, 1004 b, 17-26. 27. Platón, *Apología de Sócrates* 21 c-d. 28. Platón, *Eutifrón* 5 c-d. 29. *Ibid.*, 7 d-e. 30. *Ibid.*, 8 a. 31. *Ibid.*, 9 e. 32. Platón, *Apología de Sócrates* 21 d. 33. Platón, *Fedón* 99 c-d. 34. *Ibid.*, 101 d-e. 35. Platón, *República* VI, 510 b-d. 36. *Ibid.*, 511 c-d. 37. *Ibid.*, 510 b, 511 b. 38. *Ibid.*, 511 d. 39. Se trata de una interpretación muy difundida que comparten algunos filósofos tan ilustres como Heidegger. 40. F. M. Cornford, *Mathematics and Dialectic in the Republic VI-VII* (1932), reimpr. en R. E. Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1965, págs. 61-95. 41. Platón, *República* VII, 533 c-d. 42. *Ibid.*, 534 b-c. 43. Platón, *Parménides* 136 b-c. 44. *Ibid.*, 136 d-e. 45. Indico cuáles son en «Conseguenze inaccettabili e conseguenze accettabili delle ipotesi del *Parmenide*» (1988), artículo reimpreso en el apéndice de *Nuovi studi aristotelici*, vol. I: *Epistemologia, logica e dialettica*, Brescia, Morcelliana, 2004, págs. 387-406. 46. Aristóteles, *Tópicos* I, 1, 100 a, 18-21. 47. *Ibid.*, 11. 48. *Ibid.* 49. *Ibid.*, 10. 50. *Ibid.*, 2. 51. *Ibid.*, 101 b, 2-4. Para Aristóteles, el término *methodos* también significa disertación científica. 52. Platón, *Apología de Sócrates* 38 a. 53. Aristóteles, *Retórica* I, 1. 54. Documento estas afirmaciones en el artículo «Il valore epistemologico degli *endoxa* secondo Aristotele» (2000), reimpreso en *Nuovi studi aristotelici*, vol. I, *op. cit.*, págs. 317-332. 55. Aristóteles, *Analíticos primeros* II, 27, 70 a, 2-6. 56. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* I, 1. Sobre este aspecto, véase también *Metafísica* II, 3, 995 a, 14-17. 57. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* VII, 1. 58. Aristóteles, *Ética Eudemia* I, 3, 1215 a, 6-7. 59. Aristóteles, *Física* I, 8, 198 b, 35-36. 60. *Ibid.*, IV, 4, 211 a, 7-11. 61. Aristóteles, *Acerca del cielo* I, 9, 279 a, 6-7. 62. *Ibid.*, III, 1, 995 a, 24-29. 63. *Ibid.*, IV, 2, 1004 b, 22-26. 64. *Ibid.*, 7, 1011 b, 23-24. 65. *Ibid.*, 4, 1006 a, 15-18.

VI. ¿QUÉ EFECTOS TIENE LA POESÍA?

1. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri* (ed. A. M. Moroni), vol. I, Milán, Mondadori, 1998, págs. 5-6. [Hay trad. cast.: *Zibaldone de pensamientos: una antología*, Barcelona, Tusquets, 1990.] 2. Gorgias, B 8, 9. 3. *Ibid.*, 10. 4. *Ibid.*, 12. 5. J. W. Goethe, *Fausto*, Parte I, vv. 3398-3399. [Hay trad. cast.: *Fausto*, Madrid,

Espasa-Calpe, 2007.] 6. *Ibid.*, vv. 1224-1237. 7. Gorgias, B 8, 14. 8. Platón, *Ion* 533 e-504 a. 9. *Ibid.*, 534 b. 10. *Ibid.*, 535 c. 11. *Ibid.*, 535 e-536 a. 12. Platón, *República* II, 377 c. 13. *Ibid.*, 379 a. 14. *Ibid.*, 383 c. 15. *Ibid.*, III, 387 b. 16. *Ibid.*, 389 b. 17. *Ibid.*, 392 d-397 d. 18. *Ibid.*, 398 a-b. 19. *Ibid.*, X, 595 a. 20. *Ibid.*, 596 b. 21. *Ibid.*, 601 a. 22. *Ibid.*, 602 b. 23. *Ibid.*, 605 b-c. 24. *Ibid.*, 605 d. 25. *Ibid.*, 606 c. 26. *Ibid.*, 606 d. 27. *Ibid.*, 606 e-607 a. 28. *Ibid.*, 607 b. 29. *Ibid.*, 608 b. 30. Aristóteles, *Poética* 1, 1447 a, 13-19. 31. *Ibid.*, 4, 1448 b, 6-18. 32. *Ibid.*, 5, 1449 a, 32-36. 33. *Ibid.*, 3, 1448 a, 36-38. 34. *Ibid.*, 6, 1449 b, 24-29. 35. Aristóteles, *Política* VIII, 7, 1341 b 36-1342 a 4. 36. *Ibid.*, 1342 a, 4-16. En la línea 15 leo *kathartika* en todos los manuscritos, mientras que Laurenti, al igual que Ross, lee *praktika*. 37. O. Donini, «Mimésis tragique et apprentisage de la phronésis», en *Les études philosophiques*, 2003, págs. 436-450. 38. Aristóteles, *Poética* 9. 39. *Ibid.*, 11. 40. *Ibid.*, 14, 1453 b, 1-14. 41. *Ibid.*, 18, 1456 a, 20-22. 42. *Ibid.*, 9, 1452 a, 4-9. 43. *Ibid.*, 23, 1459 a, 18-32. 44. *Ibid.*, 24, 1460 a 12-14. 45. *Ibid.*, 25, 1462 a 14-b 3. 46. *Ibid.*, 1462 b, 12-15. 47. *Ibid.*, 7, 1451 a, 13-15. 48. *Ibid.*, 9, 1451 a, 36-38. 49. Aristóteles, *Analíticos primeros* II, 27, 70 a, 2-10. 50. Aristóteles, *Analíticos segundos* I, 30, 87 b, 19-22. 51. Aristóteles, *Poética* 9, 1451 a 38-b 12.

VII. ¿QUÉ ES LA FELICIDAD?

1. S. Freud, *Il disagio della civiltà* (1929) (trad. it. E. Sagittario), Turín, Bollati Boringhieri, 2003, pág. 211 [Hay trad. cast.: *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza, 2006.] 2. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* I, 2, 1095 a, 14-23. 3. J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford, Oxford University Press, 1993. 4. J. Annas, *La morale della felicità*, trad. it. de M. Andolfo, prefacio de G. Reale, Milán, Vita e pensiero, 1997. 5. Hesíodo, *Trabajos y días*, vv. 826-828. 6. Aristóteles, *Eudemo*, fragm. 6. 7. Sófocles, *Edipo rey*, vv. 1186-1196. 8. Sófocles, *Edipo en Colono*, vv. 1124-1127. 9. Cf. M. Nussbaum, *La fragilidad del bien: Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor, 1995. 10. Demócrito, A 1, 45. 11. Demócrito, B 3. 12. Platón, *Alcibíades I*, 134 a. 13. *Ibid.*, 134 e-135 b. 14. Platón, *Cármides* 173 a-d. 15. *Ibid.*, 173 d-174 d. 16. Platón, *Gorgias* 491 e. 17. *Ibid.*, 492 a-c. 18. *Ibid.*, 478 d-e. 19. Cf. Platón, *Critón*. 20. Platón, *Apología de Sócrates* 41 d. 21. Platón, *República* I, 354 d-355 a. 22. *Ibid.*, IV, 419 a. 23. *Ibid.*, 420 b-c. 24. *Ibid.*, 421, b-c. 25. *Ibid.*, 434 c. 25. *Ibid.*, 442, a-d. 27. *Ibid.*, VI, 488 a-489 d. 28. *Ibid.*, VII, 520 a-e. 29. *Ibid.*, IX, 580 b-c.

30. *Ibid.*, X, 615 d-616 a. 31. Platón, *Fedón* 58 e-59 a. 32. *Ibid.*, 64 c-65 a. 33. *Ibid.*, 114 b-c. 34. Platón, *Banquete* 204 d-212 b. 35. *Ibid.*, 211 c-d. 36. *Ibid.*, 206 c-d. 37. *Ibid.*, 209 a-c. 38. *Ibid.*, 212 a-b. 39. Platón, *Fedro*, 244 a- 245 c. 40. *Ibid.*, 248 a. 41. Platón, *Filebo* 21 e-22 a. 42. *Ibid.*, 52 b-53 a. 43. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* I, 3. 44. *Ibid.*, 4, 1096 b 31-1097 a 1. 45. *Ibid.*, 5, 1097 b, 8-11. 46. *Ibid.*, 6, 1097 b, 25-33. 47. *Ibid.*, 1097 b 33-1098 a 20. 48. Cf. Aristóteles, *Acerca del alma* II, 1. 49. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* I, 9, 1099 a 31-b 8. 50. *Ibid.*, 1100 a, 6-9. 51. *Ibid.*, 11, 1101 a, 1-2. 52. *Ibid.*, 1101 a, 14-16. 53. *Ibid.*, 13. 54. *Ibid.*, II, 1. 55. *Ibid.*, 5, 1106 a, 13-21. 56. *Ibid.*, 5-6. 57. *Ibid.*, V, 2, 1129 b, 14-19. 58. *Ibid.*, VI, 7,1141 a, 21-22; 1141 a 34-b 3. 59. *Ibid.*, 13, 1144 a, 3-8. 60. *Ibid.*, 1145 a, 6-9. 61. *Ibid.*, VII, 13, 1153 a, 14. 62. *Ibid.*, X, 4, 1174 b, 32-34. 63. *Ibid.*, VII, 15, 1154 b, 21-28. 64. *Ibid.*, IX, 9, 1169 b, 18-19. 65. *Ibid.*, 1170 b, 8-11. 66. *Ibid.*, IX, 12, 1172 a, 1-7. 67. *Ibid.*, X, 6-8. 68. *Ibid.*, 8. 69. *Ibid.*, 10, 1181 b, 13-24. 70. Aristóteles, *Política* I, 2, 1252 b, 30-34. 71. *Ibid.*, 1. 72. *Ibid.*, 2. 73. *Ibid.*, III, 9, 1280 b 28-1281 a 4. 74. K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, vol. II, trad. it., Florencia, La Nuova Italia, 1970, págs. 95-148. [Hay trad. cast.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política: Borrador 1857-1858*, Madrid, Siglo XXI, 1976.] 75. Aristóteles, *Política* I, 4. 76. *Ibid.*, 13. 77. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* VIII, 12. 78. Aristóteles, *Política* I, 12. 79. *Ibid.*, II, 5, 1264 b, 15-25. 80. *Ibid.*, IV, 11. 81. *Ibid.*, VII, 1, 1323 b, 21-29. 82. *Ibid.*, 1324 a, 14-17; 26-29. 83. *Ibid.*, 3, 1325 a, 31-34. 84. *Ibid.*, 1325 a, 24-26. 85. *Ibid.*, 1325 b, 7-10. 86. *Ibid.*, 1325 b, 16-21. 87. *Ibid.*, 1325 b, 28-30. 88. *Ibid.*, 9, 1328 b 33-1329 a 2. 89. *Ibid.*, 1332 b 41-1333 a 16. 90. *Ibid.*, 14, 1333 a, 16-30. 91. *Ibid.*, 1333 a 30-b 5. Traduzco *ascholia* por «trabajo» como contraposición a *schole*, «ocio», aunque, naturalmente, el concepto de trabajo es más complejo. 92. *Ibid.*, 15, 1334 a, 18-25. 93. *Ibid.*, VIII, 1337 a, 21-24. 94. *Ibid.*, 5, 1339 b 38-1340 a 6. 95. *Ibid.*, 7, 1342 a, 4-16. 96. Epicuro, *Epístola a Meneceo*, págs. 61-62. 97. *Ibid.*, págs. 64-65. 98. *Ibid.*, págs. 16-17. 99. *Ibid.*, pág. 80. 100. *Ibid.*, pág. 82. 101. *Ibid.*, pág. 81. 102. *Stoici antichi, op. cit.*, A 184. 103. *Ibid.*, A 179. 104. *Ibid.*, C.e 13. 105. *Ibid.*, C.e 49. 106. *Ibid.*, A 195. 107. *Ibid.*, C.e 52. 108. *Ibid.*, A 216-221. 109. *Ibid.*, C.e 585. 110. *Ibid.*, C.e 586. 111. *Ibid.*, C.e 53. 112. *Ibid.*, C.e 611-616. 113. *Ibid.*, C.e 65. 114. *Ibid.*, C.e 144. 115. Cf. el prólogo a M. Nussbaum, *La fragilidad del bien, op. cit.* 116. *Stoici antich, op. cit.*, C.e 254. 117. *Ibid.*, C.e 352. 118. *Ibid.*, C.e 355. 119. *Ibid.*, C.e 327, 333-338. 120. *Ibid.*, A 256. 121. *Ibid.*, A 254. 122. Sexto Empírico, *Contro i fisici; Contro i moralisti* (trad. it.

A. Russo, ed. G. Indelli), Roma-Bari, Laterza, 1981, pág. 191. 123. *Ibid.*, págs. 221-222. 124. *Ibid.*, pág. 215. 125. *Ibid.*, pág. 222. 126. *Ibid.*, pág. 223. 127. Juan III, 16. 128. *Ibid.*, IV, 13-14. 129. *Ibid.*, V, 25. 130. *Ibid.*, 28-29. 131. *Ibid.*, VI, 40. 132. *Ibid.*, 47. 133. Mateo V, 3-12. 134. Plotino, *Enéadas* I, 4, 1. 135. *Ibid.*, 2. 136. *Ibid.*, 3. 137. *Ibid.*, 4. 138. *Ibid.* 139. *Ibid.* 140. *Ibid.*, 5. 141. *Ibid.*, 7. 142. *Ibid.* 143. *Ibid.*, 8. 144. *Ibid.*, 9. 145. *Ibid.*, 12. 146. *Ibid.*, 13. 147. *Ibid.*, 14. 148. *Ibid.*, 16. 149. *Ibid.*, 5, 1. 150. *Ibid.*, 6. 151. *Ibid.*, 7. 152. *Ibid.* 153. Cf. B. Motta, *La mediazione estrema*, *op. cit.* 154. Dante, *Monarquía* (trad. y n. de L. Robles y L. Frayle), Madrid, Tecnos, 1992.

VIII. ¿CUÁL ES EL DESTINO DEL HOMBRE DESPUÉS DE LA MUERTE?

1. Lucrecio, *La naturaleza* III, vv. 884-887. 2. Pablo de Tarso, Primera epístola a los Corintios XV, 51-53. 3. Sobre estas dos grandes corrientes, y sobre la evolución de las mismas en manos de los filósofos, pueden consultarse algunos textos muy conocidos y varios estudios ya clásicos: Erwin Rohde, *Psique: El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos* (1890-1894), Málaga, Ágora, 1995, obra que, pese a tener más de un siglo, conserva gran parte de su vigencia; E. Dodds, *Los griegos y lo irracional* (1951), Madrid, Alianza, 1980, que tiene más de cincuenta años pero sigue siendo imprescindible; G. Reale, *Corpo anima e salute: Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Milán, Cortina, 1999. 4. Homero, *Ilíada* XXIII, vv. 69-71. 5. Homero, *Odisea*, XI, vv. 37-50. 6. *Ibid.*, vv. 218-222. 7. *Ibid.*, XXIV, vv. 1-14. 8. Hesíodo, *Trabajos y días*, vv. 109-126. 9. *Ibid.*, vv. 127-142. 10. *Ibid.*, vv. 143-155. 11. *Ibid.*, vv. 156-173. 12. *Ibid.*, vv. 174-180. 13. Cf. E. Rohde, *Psique: El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos, op. cit.* 14. Orfeo, B 3. 15. Orfeo, B 4. 16. Orfeo, B 5. 17. Pitágoras, A 1. 18. Pitágoras, A 2. 19. Pitágoras, A 8. 20. Pitágoras, A 9. 21. Empédocles, A 34. 22. Empédocles, B 115. 23. Empédocles, B 117. 24. Filolao, B 14. 25. Platón, *Gorgias* 493 a. 26. Filolao, B 15. 27. Filolao, B 22 d. 28. A. E. Taylor, *El pensamiento de Sócrates* (1933), trad. esp., México, Fondo de Cultura Económica, 1961. 29. Platón, Fedón 107 b-115 a. 30. Platón, *República* X, 614 a-621 d. 31. Platón, *Fedro* 246 a-249 d. 32. Platón, *Timeo* 41 d-42 a. 33. Aristóteles, *Eudemo*, fragm. 1. 34. *Ibid.*, fragm. 5. 35. *Ibid.*, fragm. 6. 36. *Ibid.*, fragm. 7. 37. *Ibid.*, fragm. 8. 38. *Ibid.*, fragm. 11. 39. Aristóteles, *Protréptico*, fragm. 10b. 40. *Ibid.*, fragm. 12.

41. Aristóteles, *Acerca del alma* III, 5. 42. Aristóteles, *Reproducción de los animales* II, 3, 736 a 28. 43. Aristóteles, *Acerca del alma* II, 4. 44. Filón, *La creación del mundo según Moisés* 134-135. 45. Justino, *Diálogo con Trifón* CXXX. 46. Gregorio de Nisa, *De anima et resurrectione* 44 d-45 a. 47. Nemesio de Emesa, *De natura hominis* XXXIX, 12-16. 48. Plotino, *Enéadas* III, 1, 8.

BIBLIOGRAFÍA*

AECIO, en *Doxographi graeci* (ed. H. Diels), 4ª ed., Berlín, Walter de Gruyter, 1965.
Placita, en *I dossografi greci* (trad. L. Torraca) Padua, Cedam, 1961.

AGUSTÍN, san
Obras de San Agustín: en edición bilingüe, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1946.

ANAXÁGORAS, en *Los filósofos presocráticos*, vol. II, Madrid, Gredos, 1978-1980.

ANAXIMANDRO, en *Los filósofos presocráticos*, vol. I, Madrid, Gredos, 1978-1980.

ANAXÍMENES, en *Los filósofos presocráticos*, vol. I, Madrid, Gredos, 1978-1980.

ANTIFONTE, en Antifonte; Andócides, *Discursos y fragmentos* (trad. J. Redondo), Madrid, Gredos, 1991.

ARISTÓTELES
Acerca del cielo; Meteorológicos (trad. M. Candel), Madrid, Gredos, 1996.
Acerca del alma (trad. T. Calvo), Madrid, Gredos, 1994.
Acerca de la generación y la corrupción; Tratados breves de historia natural (trads. E. La Croce y A. Bernabé), Madrid, Gredos, 1998.

* En el original, las citas de fuentes antiguas son, en la inmensa mayoría de los casos, traducciones debidas al propio autor, tal como él indica explícitamente. Por este motivo, en esta edición española, dichas citas han sido vertidas al español a partir del texto italiano. En esta Bibliografía se dan las referencias de las obras citadas en traducciones españolas contemporáneas; cuando no existe versión española, se incluye otra edición disponible de la obra en cuestión. (*N. de la t.*)

Analíticos primeros; *Analíticos segundos*, en *Tratados de Lógica (Organon)* (introd., trad. y n. de M. Candel), vol. II, Madrid, Gredos, 1988.
Categorías, en *Tratados de Lógica (Organon)* (introd., trad. y n. de M. Candel), vol. I, Madrid, Gredos, 1988.
De Melisso, Xenophane, Gorgia, en B. Cassin (ed.), *Si Parménide: Le traité anonyme de Melisso, Xenophane Gorgia*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1980.
Ética Nicomáquea; Ética Eudemia (trad. J. Pallí), Madrid, Gredos, 1998.
Eudemo, en *Fragmentos* (introd., trad. y n. de A. Vallejo), Madrid, Gredos, 2005.
Física (trad. G. Rodríguez de Echandía), Madrid, Gredos, 1998.
Metafísica (ed. trilingüe de V. García Yebra), 2ª ed., Madrid, Gredos, 1997.
Poética (ed. trilingüe de V. García Yebra), Madrid, Gredos, 1992.
Política (trad. M. García Valdés), Madrid, Gredos, 1995.
Protréptico (trad. A. Buela), Buenos Aires, Fundación Cultura et Labor, 1984; *Protreptico: esortazione alla filosofia* (introd., trad. it. y n. de E. Berti), Turín, UTET, 2000.
Reproducción de los animales (trad. E. Sánchez), Madrid, Gredos, 1994.
Retórica (trad. Q. Racionero), Madrid, Gredos, 1995.
Sobre la interpretación, en *Tratados de Lógica (Organon)* (introd., trad. y n. de M. Candel), vol. II, Madrid, Gredos, 1988.
Sobre las refutaciones sofísticas, en *Tratados de Lógica (Organon)* (introd., trad. y n. de M. Candel), vol. I, Madrid, Gredos, 1988.
Tópicos, en *Tratados de Lógica (Organon)* (introd., trad. y n. de M. Candel), vol. I, Madrid, Gredos, 1988.

ATENÁGORAS
Súplica en favor de los cristianos, en *Padres apologistas griegos* (trad. Daniel Ruiz Bueno), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1954.

BIBLIA
La Biblia didáctica, Madrid, Ediciones SM, 2005.
Biblia de Jerusalén, Madrid, Alianza, 1994.

BOECIO, Severino
«Sobre la persona y las dos naturalezas contra Eutiques y Nestorio», en C. Fernández, *Los filósofos medievales (Selección de textos)*, vol. I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.

CICERÓN

Cuestiones académicas [Lúculo], en *Discursos; Diálogos; Sobre la república; De las leyes; Cuestiones académicas*, Madrid, EDAF, 1967.

Disputaciones tusculanas (trad. A. Medina), Madrid, Gredos, 2005.

Sobre la naturaleza de los dioses (trad. A. Escobar), Madrid, Gredos, 1999.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, santo

Stromata I: Cultura y religión (trad. M. Merino), Madrid, Ciudad Nueva, 1996.

Stromata II-III: Conocimiento religioso y continencia auténtica (trad. M. Merino), Madrid, Ciudad Nueva, 1998.

Stromata IV-V (trad. M. Merino), Madrid, Ciudad Nueva, 2003.

Stromata VI-VII (trad. M. Merino), Madrid, Ciudad Nueva, 2005.

CRITIAS

Fragmentos y testimonios (pról., trad. y n. de J. Barrio), Madrid, Aguilar, 1966.

DEMÓCRITO, en *Los filósofos presocráticos*, vol. III, Madrid, Gredos, 1978-1980.

DIÓGENES DE APOLONIA, en *Los filósofos presocráticos*, vol. III, Madrid, Gredos, 1978-1980.

DIÓGENES LAERCIO

Vidas y opiniones de los filósofos ilustres (trad., introd. y n. de C. García Gual), Madrid, Alianza Editorial, 2007.

EMPÉDOCLES, en *Los filósofos presocráticos*, vol. II, Madrid, Gredos, 1978-1980.

EPICTETO

Disertaciones por Arriano (introd., trad. y n. de P. Ortiz), Madrid, Gredos, 1993.

EPICURO

Obras completas (Epístola a Heródoto, Epístola a Meneceo, Epístola a Pitocles, Máximas Capitales, Sentencias Vaticanas y fragmentos) (ed. y trad. de J. Vara), Madrid, Cátedra, 1995.

ESTOBEO

Eclogae, en *Ioannis Stobaei Anthologii libri duo priores qui inscribi solent eclogae*, Berlín, C. Wachsmut, 1884.

ESTOICOS

Los estoicos antiguos: Zenón de Citio, Aristón de Quíos, Apolófanes, Hérilo de Calcedonia, Dioniso de Heraclea, Perseo de Citio, Cleantes, Esfero (trad. A. J. Cappelletti), Madrid, Gredos, 1996.

Stoici antichi: tutti i frammenti raccolti da Hans von Arnim, Milán, Rusconi, 1998 (ed. alemana: *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig-Stuttgart, 1903-1924).

EUSEBIO DE CESAREA

Praeparationis evangelicae, en *Eusebii Caesariensis opera*, vols. I y II (rec. G. Dindorf), Leipzig, Teubner, 1867.

FILOLAO, en *Los filósofos presocráticos*, vol. III, Madrid, Gredos, 1978-1980.

FILÓN DE ALEJANDRÍA

Sobre aquellos cuyos nombres son cambiados y sobre los motivos de los cambios, en *Obras completas* (introd., trad. y n. de J. M. Triviño), vol. III, Buenos Aires, Acervo Cultural, 1975-1976.

Sobre la creación del mundo según Moisés, en *Obras completas* (introd., trad. y n. de J. M. Triviño), vol. I, Buenos Aires, Acervo Cultural, 1975-1976.

Sobre la indestructibilidad del mundo, en *Obras completas* (introd., trad. y n. de J. M. Triviño), vol. V, Buenos Aires, Acervo Cultural, 1975-1976.

Sobre los sueños; Sobre José (introd., trad. y n. de S. Torallas), Madrid, Gredos, 1997.

GORGIAS, en Protágoras/Gorgias, *Fragmentos y testimonios* (trad. J. Barrio), 2ª ed., Esplugues de Llobregat (Barcelona), Orbis, 1984.

GREGORIO DE NISA, san

De anima et de resurrectione, en *Contra Eunomium*, en Gregorii Nysseni *Opera* (ed. W. Jaeger y otros), Leiden, Brill, 1963.

GREGORIO NACIANCENO, san

Oratio, en Sancti Gregorii Nazianzeni *Opera* (ed. J. P. Migne), *Patrologiae cursus completus: Serie graeca*, vol. XXXVI, Turnhout, Brepols, 1969.

HERÁCLITO en *Los filósofos presocráticos*, vol. I, Madrid, Gredos, 1978-1980.

HESÍODO

Trabajos y días, en *Obras y fragmentos: Teogonía; Trabajos y días; Escudo; Fragmentos* (introd., trad. y n. de A. Pérez y A. Martínez), Madrid, Gredos, 1997.

HIPÓLITO DE ROMA, san

Refutación de todas las herejías, en *Los gnósticos* (trad. J. Montserrat), vol. 2, Madrid, Gredos, 1990.

HOMERO

Ilíada (introd., trad. y n. de E. Crespo), Madrid, Gredos, 1996.

Odisea (trad. J. M. Pabón), Madrid, Gredos, 2004.

IRENEO DE LYON, san

Contra las herejías, en *Los gnósticos* (trad. J. Montserrat), vol. 1, Madrid, Gredos, 1990.

JÁMBLICO

Sobre los misterios egipcios (trad. E. A. Ramos), Madrid, Gredos, 1997.

JENÓFANES, en *Los filósofos presocráticos*, vol. I, Madrid, Gredos, 1978-1980.

JULIANO, emperador de Roma

Cartas, en *Contra los galileos; Cartas y fragmentos; Testimonios; Leyes*, Madrid, Gredos, 1982.

JUSTINO, san

Lo mejor de Justino mártir: Apología I, Apología II, Diálogo con Trifón (ed. Alfonso Ropero), Terrassa (Barcelona), Clie, 2004.

LUCRECIO

La naturaleza (trad. F. Socas), Madrid, Gredos, 1993.

MARCO AURELIO, emperador de Roma

Meditaciones (trad. R. Pellicer), Madrid, Gredos, 1994.

MARIO VICTORINO

Adversus Arium, en Caius Marius Victorinus, *Opera theologica* (eds. P. Henry y P. Hadot), Viena, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1971.

Ad Candidos, en Caius Marius Victorinus, *Opera theologica* (eds. P. Henry y P. Hadot), Viena, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1971.

NEMESIO DE EMESA

De natura hominis (ed. M. Morani), Leipzig, Teubner, 1987.

NUMENIO DE APAMEA

Oráculos caldeos: fragmentos y testimonios (trad. F. García Bazán), Madrid, Gredos, 1991.

ORFEO, en *I Presocratici: Testimonianze e frammenti*, 2 vols., Roma-Bari, Laterza, . 1981.

OVIDIO

Metamorfosis (trad., introd. y n. de J. C. Fernández y J. Cantó), Madrid, Gredos, 2008.

PARMÉNIDES, en *Los filósofos presocráticos*, vol. I, Madrid, Gredos, 2000.

PITÁGORAS, en *Los filósofos presocráticos*, vol. I, Madrid, Gredos, 2000.

PLATÓN

Alcibíades, en *Diálogos*, vol. VII, Madrid, Gredos, 1992.
Apología, en *Diálogos*, vol. I, Madrid, Gredos, 1997.
Banquete, en *Diálogos*, vol. III, Madrid, Gredos, 1997.
Cármides, en *Diálogos*, vol. I, Madrid, Gredos, 1997.
Crátilo, en *Diálogos*, vol. II, Madrid, Gredos, 1992.
Critón, en *Diálogos*, vol. I, Madrid, Gredos, 1997.
Definiciones, en *Diálogos*, vol. VII, Madrid, Gredos, 1992.
Eutidemo, en *Diálogos*, vol. II, Madrid, Gredos, 1992.
Eutifrón, en *Diálogos*, vol. I, Madrid, Gredos, 1997.
Fedón, en *Diálogos*, vol. III, Madrid, Gredos, 1997.
Fedro, en *Diálogos*, vol. III, Madrid, Gredos, 1997.
Filebo, en *Diálogos*, vol. VI, Madrid, Gredos, 1997.
Gorgias, en *Diálogos*, vol. II, Madrid, Gredos, 1992.
Ion, en *Diálogos*, vol. I, Madrid, Gredos, 1997.
Laques, en *Diálogos*, vol. I, Madrid, Gredos, 1997.
Lisis, en *Diálogos*, vol. I, Madrid, Gredos, 1997.

Leyes: Libros I-VI, en *Diálogos*, vol. VIII, Madrid, Gredos, 1999.
Leyes: Libros VII-XII, en *Diálogos*, vol. IX, Madrid, Gredos, 1999.
Parménides, en *Diálogos*, vol. V, Madrid, Gredos, 1993.
Protágoras, en *Diálogos*, vol. I, Madrid, Gredos, 1997.
República, en *Diálogos*, vol. IV, Madrid, Gredos, 1998.
Sofista, en *Diálogos*, vol. V, Madrid, Gredos, 1993.
Teeteto, en *Diálogos*, vol. V, Madrid, Gredos, 1993.
Timeo, en *Diálogos*, vol. VI, Madrid, Gredos, 1997.

PLOTINO
Porfirio/Plotino, *Vida de Plotino/Enéadas: libros I y II*, Madrid, Gredos, 1992.
Plotino, *Enéadas: libros III y IV*, Madrid, Gredos, 1985.
Plotino, *Enéadas: libros V y VI*, Madrid, Gredos, 1998.

PLUTARCO
Obras morales y de costumbres (Moralia), obra completa en 13 vols. (trad. y n. de F. Pordomingo y J. A. Fernández Delgado), Madrid, Gredos, 1986-2004.
La E de Delfos, en *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, vol. VI, Madrid, Gredos, 1995.
Sobre la generación del alma en el Timeo, en *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, vol. IX, Madrid, Gredos, 2004.

PORFIRIO, en Porfirio/Plotino, *Vida de Plotino/Enéadas: libros I y II*, Madrid, Gredos, 1992.
Commentario al Parmenide *di Platone* (ed. P. Hadot, trad. italiana de G. Girgenti), Milán, Vita e pensiero, 1993.

PROTÁGORAS, en Protágoras; Gorgias, *Fragmentos y testimonios* (trad. J. Barrio), 2ª ed., Esplugues de Llobregat, Orbis, 1984.

PSEUDO-JUSTINO
Cohortatio ad Graecos, en Iustini philosophi et martyris *Opera quae feruntur omnia* (pról., trad. y n. de T. C. Th. Otto), Jena, H. Duft, 1876.

SÉNECA
Epístolas morales a Lucilio: Libros I-IX, epístolas 1-80 (trad. I. Roca), Madrid, Gredos, 1994.

Epístolas morales a Lucilio: Libros X-XX y XII, epístolas 81-125 (trad. I. Roca), Madrid, Gredos, 1989.

SEXTO EMPÍRICO

Esbozos pirrónicos (introd., trad. y n. de A. Gallego y T. Muñoz), Madrid, Gredos, 1993.

Contro i fisici; Contro i moralisti (trad. it. A. Russo, ed. G. Indelli), Roma-Bari, Laterza, 1990.

SÓFOCLES

Antígona, en *Tragedias* (trad. A. Alamillo), Madrid, Gredos, 1998.

Edipo en Colono, en *Tragedias* (trad. A. Alamillo), Madrid, Gredos, 1998.

Edipo rey, en *Tragedias* (trad. A. Alamillo), Madrid, Gredos, 1998.

TACIANO

Discurso contra los griegos, en *Padres apologistas griegos* (trad. Daniel Ruiz Bueno), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1954.

TALES DE MILETO, en *Los filósofos presocráticos*, vol. I, Madrid, Gredos, 1978-1980.

TEÓFILO DE ANTIOQUÍA

Los tres libros a Autólico, en *Padres apologistas griegos* (trad. Daniel Ruiz Bueno), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1954.

ESTA EDICIÓN DE
En el principio era la maravilla
DE ENRICO BERTI,
SE HA TERMINADO DE IMPRIMIR
A FINALES DE MARZO DE 2009.